

„Unser Land ist der Tempel der Ganzen Welt“

Über die Religion der Ägypter und ihre Struktur

FRIEDRICH JUNGE

1. Die Bedingtheiten der Betrachtung

1.1 Religion in der säkularen und pluralistischen Gesellschaft

1.1.1 Religion als Objekt der Wahl und als Bedürfnis des Gefühls

Beginnen möchte ich meine Darstellung der Religion der Ägypter – eine Religion, die um Christi Geburt schon zweieinhalb Jahrtausende alt und bereits ihren letzten Zeitgenossen exotisch wundersam geworden war – mit einigen allgemeineren Überlegungen, die die grundsätzlichen Positionen ein wenig beleuchten sollen, mit denen man zu tun hat, wenn man sich mit solchen Religionen wie der ägyptischen befassen will.

Religion ist uns hier und heute in Europa immer noch vor allem in Gestalt der christlichen Religion vertraut, wir sind mit ihr sozialisiert worden, wir begegnen ihr als Institution, als Kirche und sie ist auch heute noch eine gesellschaftliche Macht. Aber die christliche Kirche ist nicht mehr die „allein selig machende“: Man hat die Wahl unter einer Vielzahl von Religionen und Glaubensgemeinschaften, von christlichen, jüdischen und muslimischen, von Denominationen, Sekten und Heilslehren, ganz nach Herkommen oder jeweiliger individueller Befindlichkeit. Und man hat die Freiheit, auch keine zu wählen. Religion ist segmentär differenziert und Gegenstand individueller Selbstselektivität, sie fordert Parteigängerschaft, Selbstbindung, einen Glaubensentscheid.

Religion ist zudem im Sinne gesellschaftlicher Ausdifferenzierung und Arbeitsteilung nur noch für gewisse gesellschaftspolitische, vor allem aber für die emotionalen und affektiven Bedürfnisse der Menschen zuständig. Für diejenigen, die sich zu ihr bekennen, gibt sie dem Dasein einen Rahmen und Welt, Leben und Schicksal Sinn; sie kann die Herzen entflammen, Angst und Enttäuschung absorbieren und die Schrecken der Welt ertragen helfen. Außer bei bestimmten fundamentalistischen Richtungen sind aber das Verstehen der Welt und die Biologie des Lebens, die rationalen und kognitiven Komponenten des Daseins Sache anderer Institutio-

nen, etwa von Philosophie, Psychologie und Naturwissenschaften. Während die Wahrheiten der Religion als affirmativ gelten, auf der Versicherung von Autoritäten beruhen, sollen die der Wissenschaften logisch und beweisbar sein.

1.1.2 Die Ausgliederung des Weltverstehens

Aber es war nicht immer so, daß Pluralität, Bekenntertum und Affektbezogenheit die Merkmale von Religion waren. Unter weltgeschichtlicher Perspektive ist es noch gar nicht so lange her, daß es für einen Einwohner Europas unmöglich geworden war, einer anderen Religion als dem Christentum – oder was man darunter verstand – anzugehören: In seinem Horizont gab es gar keine andere und Gottes Existenz war intersubjektiv zwingende Gewißheit; er konnte sich gar nicht zur Religion bekennen, weil er ihr selbstverständlicher Bewohner war. Vor allem aber war Welterklärung integraler Bestandteil der Religion, sie gab Auskunft über die Welt, ihre Mechanismen und Funktionen und den Ort des Menschen darin. Neben Glaube ist sehr wohl Wahrheit ein Medium der Kommunikation gewesen, und auf dem Hintergrund des geoffenbarten Axioms, daß Gott sei, waren ihre dogmatischen Ableitungen durchaus von Logik und ihre Aussagen vom Bemühen um Rationalität bestimmt.

Die Ausgliederung des Weltverstehens aus der Befugnis Gottes ist Teil eines historischen Prozesses, der so nur in Europa stattgefunden hat. Der Prozeß beginnt, mit der Ausdifferenzierung der physikalischen Komponente dieses Verstehens, in der frühen Neuzeit, und in der Erzählung davon, wie diese Sinnggebungskonkurrenz entstanden ist, wird meist die Ansicht verbreitet, die beginnenden Naturwissenschaften hätten die Vernunft auf ihrer Seite gehabt und mußten sie gegen die religiöse Unvernunft, die Borniertheit oder den Zynismus der Theologen durchsetzen.

Man muß aber sehen, daß die Geschichte eine andere Dimension hat: Jene Theologen waren nicht zynisch oder gänzlich von gestern und die Existenz Gottes war ihnen Gewißheit, aber sie ahnten, daß das Prinzip ihrer Welterklärung in Frage gestellt war. Die Welterklärung, die Metaphysik der christlichen Theologie war durchaus auch rationale Wege gegangen, aber eben die platonisch-aristotelischen Wege der Erkenntnis durch das reine Denken, das die Empirie hintangestellt hatte. Das lange Nachdenken hatte ein geschlossenes System der Welterklärung erzeugt, nur überforderten die neuen Erklärungen zunächst die Integrationsfähigkeit des Systems.

Auch ohne nun das Auseinanderbrechen der einheitlichen Weltsicht im einzelnen zu verfolgen, weiß man einigermaßen, was passierte: Die Zuständigkeit Gottes für die Welt ist immer mehr zurückgedrängt worden,

und mit der Aufklärung wird schließlich auch die Zuständigkeit der Religion für Moral, Gesellschaft und Tradition weitgehend aufgehoben.

All dies aber, diese lange Entwicklung ist wegzudenken, wenn man verstehen will, was eine Religion wie die ägyptische ausgemacht hat. Man muß sich gewissermaßen zurückdenken in das Christentum des europäischen Mittelalters, um die Analogie des Verstehens gewinnen zu können: Daß Gott existiert, ist nicht Glaube, sondern Wissen, und Welterklärung ist rationale Erklärung der Welt aus Gott; er ist der allmächtige Schöpfer des Himmels und der Erden, den der Mensch liebt und fürchtet und von dem er abhängig ist.

Und ich habe mir zur Aufgabe gestellt, im folgenden genau jenen Aspekt der ägyptischen Religion ins Auge zu fassen, nämlich ihre rationale und welterklärende Komponente, sozusagen ihre Dogmatik oder Systematik.

1.2 *Der Prototyp der frühen heidnischen Religion?*

1.2.1 *Das Bild von der ägyptischen Religion*

Zuvor ist aber noch ein weiteres zu bedenken: Auch wenn wir im Zweifelsfall keiner Religion mehr anhängen, sind wir als europäische Betrachter doch von den Inhalten der christlichen Religion und den Formen ihrer Ausübung geprägt. Sie ist maßgeblich an der Ausformung unserer kulturellen Äußerungen beteiligt, ob wir wollen oder nicht; aus diesem kulturellen Inneren heraus wird unser Blick auf andere, fremde Religionen gesteuert. Und diesem Blick mag es zunächst überaus unwahrscheinlich vorkommen, daß Gott in einer so gewissermaßen ertümlichen Religion wie der ägyptischen überhaupt so großartige Prädikate zuerkannt werden können wie Allmacht und Schöpferkraft.

Bei Adolf Erman, einem der maßgeblichen Ägyptologen des späten 19. und frühen 20. Jh. liest sich das in seiner Darstellung „Die Religion der Ägypter“, die jahrzehntelang die Vorstellungen geprägt hat, so: „Wenn der einfache Mensch über etwas nachsinnt, was er doch mit seinem Verstande nicht recht begreifen kann, so nimmt er nicht die Überlegung zu Hilfe, sondern die Phantasie“¹; und weiter bei Erman: „... Unklarheiten und Widersprüche gehören nun einmal zum Wesen einer jeden Religion und wer diese als einen klaren Gedankenbau hinstellen will, der nimmt ihr das, was eigentlich doch ihre Lebensluft ist: Das Mystische, das Übersinnliche. Das allein macht sie dem Menschen teuer, sie ist nicht aus seinem Verstande entsprossen, sondern aus seinem Gefühl“²; mit der Theologie aber

¹ ERMAN, Religion der Ägypter, 14.

² AaO, 2.

komme man „zu dem trübsten Teile der ägyptischen Religion, zu den Deutungen und Phantasien, denen die Priester ihren Glauben unterworfen haben“³, und die „uns ein Greuel“⁴ sind: „für dieses Barbarentum sich zu erwärmen, kann man von niemandem verlangen“⁵.

Das ist nun die objektgewordene Form des spätpositivistischen Umgangsstils eines Abendländers mit fremden und frühen Religionen, für den Religion ein Bedürfnis des Gefühls ist, den religiöse Welterklärungsmuster befremden und dem sich religiöse Symbolsprachen noch nicht erschlossen haben. Aber er steht eben auch in einer langen Tradition. In den letzten Phasen des römischen Reiches wurde in den heidnischen Oberschichten der ägyptischen Weisheit zwar noch großer Respekt gezollt und genossen die ägyptischen Kulte noch hohe Verehrung⁶, trotzdem, oder vielleicht gerade deswegen, gehörte die ägyptische Religion zu denen, die die besondere Verachtung der frühchristlichen Theologen – durchaus auch in der Nachfolge antiker Autoren, etwa Juvenals oder Lukians⁷ – auf sich gezogen hatten: sie war die paradigmatische Religion des „goldenen Kalbes“, bei der sich alles zu finden schien, was man verabscheute: Götzendienst, also die Anbetung von Göttern aus Stein, Holz und Metall, und exemplarische Vielgötterei. Das Schlimmste von allem aber: die Tierverehrung, der Tierkult⁸, der in der Außensicht so besonders merkwürdig oder gar abartig erscheint. Sehen wir einmal, was einer jener Theologen, Epiphanius, Bischof von Zypern in der 2. Hälfte des 4. Jh., stellvertretend für viele dazu zu sagen hat⁹:

„Weit ärger noch gingen die Ägypter in die Irre, als sie nicht nur ihre eigenen Leidenschaften vergöttlichten wie die Griechen, sondern sogar Tiere, gefiederte Vögel und vierfüßige Bestien, zu Wasser und zu Lande, und selbst solche, die ihnen der heilige Gott zu ihrem Dienst angewiesen hatte. Sie stürzten die Ordnung der Dinge um, und so, als wären sie Tiere in Geist und Seele, verehrten sie die Tiere ihres Landes leidenschaftlich, machten Götter aus ihnen und schämten sich dessen nicht: den bellenden Hund, die herum-schleichende Tiere fressende Katze, die unzüchtige Ziege, das blökende Schaf, das gezähnte Krokodil und den giftfressenden Ibis, das Wiesel, den Falken, den höchst unterwürfigen Raben und die glitschige, abstoßende Schlange.“

³ AaO, 88ff.

⁴ AaO, 12.

⁵ AaO, 1.

⁶ Vgl. JUNGE, Isis.

⁷ S. dazu HORNING, Der Eine und die Vielen, 1f.

⁸ Man vergleiche das entsprechende Stichwort im „Lexikon der Ägyptologie“, das auch die zugehörige Literatur aufführt.

⁹ Epiphanius, Ancoratus 103, zitiert bei SMELIK/HEMELRIJK, Who knows not what monsters demented Egypt worships?, 1985f.

1.2.2 „Tiergötter“ und tierköpfige Mischwesen

Nun, in gewisser Weise sind solche Aussagen durchaus beobachtungsadäquat, scheinen sie richtig zu sein, wie man leicht feststellen kann, wenn man ägyptische Gottheiten einmal Revue passieren läßt. Ich will dies hier einmal tun, wobei ich die Namen dieser Gottheiten geben werde und das, was man auf den ersten, an den griechischen Göttern geschulten Blick ihre Zuständigkeiten nennen könnte:

Da ist Apis, der berühmteste aller Stiere und Herold des Gottes Ptah von Memphis, das Urbild des goldenen Kalbes (Abb. 1).



Abb. 1: Apis

Aber da ist auch der große Gott Amun-Re, als „König der Götter“ ihr aller Herr, verehrt als Bock oder als Nilgans, oder aber wiedergegeben als Widder (Abb. 2).



Abb. 2: Kultformen Amuns – Amun als Widder, Gans oder Bock

Und nicht minder bedeutsam die Falkengötter, die Varianten des Gottes Horus sind, dem Gott des Himmels und des Königtums. Oder der Gott

Thot in Paviangestalt, der Gott des Mondes, der Schrift und der Schreiber, im Hofstaat des Gottes Amun sein Wesir; eine andere seiner Gestalten ist der Ibis – Thot, den die Griechen Hermes genannt haben, und der als der „dreimalgrößte“ Thot, *Hermes Trismegistos*, im Dom von Siena neben Moses Platz gefunden hat.

Und unter diesen Gestalten sind auch solche, die uns das empathische Verstehen ihrer Verehrung wirklich sehr schwer machen, etwa die nilpferdgestaltige Göttin Thoëris – ausgerechnet diese Göttin ist von den Griechen dann allerdings mit Athene gleichgesetzt worden, was einen vielleicht schon wieder ein wenig nachdenklich machen kann. Noch einen Grad abstruser mag einem das Bild der Göttin Meretseger vorkommen, die den Kopf einer Kobra trägt (Abb.3).



Abb.3 links: Thoëris; rechts: Thoëris und Meretseger

Aber mit diesem Bild wird man auch schon mit der für Ägypten so charakteristischen Klasse der tiermenschlichen Wesenheiten konfrontiert, den merkwürdigen Kombinationen aus Menschenkörper und Tierkopf:

Da wird im Relief etwa der Sonnengott Re abgebildet, der den Falkenkopf des Horus trägt, Re als Harachte, „Horus des Horizonts“, der Gott der aufgehenden und der untergehenden Sonne (Abb.4).

Dann die zwei- und dreidimensionalen Abbildungen des schakalköpfigen Gottes Anubis, der Psychopompos, der Toten- und Seelenbegleiter der Ägypter; oder der löwenköpfigen Sachmet, der Sendbotin des Herrn der Götter, die Unglück, Krieg und Tod bringt und wieder zurücknimmt.

Und noch einmal eine besondere Merkwürdigkeit – Chepri, der Gott der Morgensonne und der Auferstehung, mit dem Skarabäus, dem Mistkäfer als Kopf (Abb.5).



Abb. 4: Re-Harachte und Hathor als Westgöttin



Abb. 5 links: Chepri; rechts im Detail

Und wenn die Götter menschengestaltig wiedergegeben werden – die Mehrheit ist es –, tragen sie noch die Embleme auf ihrem Kopf, die ihre „tierische“ Abkunft zeigen, wie etwa die schöne Göttin Hathor mit dem Kuhgehörn und dem, was man den ägyptischen Götternimbus nennen kann, die Sonnenscheibe; auf Hathor kann freilich auch noch in Gestalt einer Kuh verwiesen werden.

1.2.3 Die Vielheit der Götter

Das Bild, das man sich von der ägyptischen Religion gemacht hat, ist nun nicht nur durch ihren ausgeprägten Götzendienst, von Tierkult und theriomorphen Gottesgestalten bestimmt, sie ist gleichermaßen berüchtigt

durch Vielgötterei. In der Tat, die Zahl der göttlichen Wesenheiten ist Legion. Diese göttlichen Wesenheiten sind in den Darstellungen zu bestimmten Zeiten und auf bestimmten Darstellungsträgern allgegenwärtig, sei es etwa in den Dekorationen der Gräber, sei es auf den langen Wandflächen der großen Tempel, auf denen sich der König Gott für Gott und Göttin für Göttin verehrend zuwendet.

Neben all den vielen und gewissermaßen klein wirkenden göttlichen Wesenheiten gibt es aber auch die nicht kleine Anzahl der großen Götter, groß, weil sie viele Tempel und Heiligtümer haben und eine bedeutende Rolle in den metaphysischen Zusammenhängen spielen, auf die ich noch kommen werde. Im Bereich des Tempelkults sind sie in der Form von Kleinfamilien – Vater, Mutter, Kind, sprich: Sohn – organisiert; die wichtigsten von ihnen sind neben dem Sonnengott Re:

- Amun-Re von Theben, der Götterherrscher, Urgott und Gott des Lebenshauches, der Schöpfer und Erhalter der Welt; und seine göttliche Gemahlin, die Muttergöttin Mut;
- Ptah von Memphis, der Gott der festen Erde und des Existenzbeginns, Schutzherr der Handwerker (Abb. 6).
- und Osiris, der Gott der Unterwelt und des Totenreiches, über den ich noch ausführlicher sprechen werde (Abb. 6).



Abb. 6 links: Ptah und rechts: Osiris

Vor allem aber ist da Isis, die göttliche Gemahlin des Osiris, die Große, die Gottesmutter, wie ihre Beinamen lauten, die ihren Sohn, den Gott Horus auf dem Schoß hält – Isis, die einmal der wichtigste religiöse Export Ägyptens

tens in die hellenistische und dann römische Welt sein wird und deren ikonographischen Übergänge in die Gottesmutter der Christen so sind, daß die Grenzziehung eines scharfen und geschulten Blicks bedarf. Es ist schon etwas Bedenkenswertes, das diese eigenartige und nicht selten verlästerte Religion für viele Zeitgenossen dennoch eine so hohe Anziehungskraft besaß.



Abb. 7: Wiedergabeweisen der Isis lactans bis in die Kaiserzeit

2. Die Entschlüsselung religiöser Sprache

2.1 Die Sinnggebung der Anderen

Beim Vorübergehen der Bilder – das auch als eine einfache Phänomenologie der ägyptischen Götterbilder genommen werden kann – dürfte die erste Erfahrung, die man gemacht haben wird, die des Fremden und Befremdlichen gewesen sein, nicht anders als es den antiken und christlichen Zeitgenossen der ägyptischen Religion gegangen ist und endlich auch den Wissenschaftlern des 19. und auch noch des 20. Jh. Die Fremdheitserfahrung wirkt auch dann noch, wenn man diese oder jene Darstellung als ästhetisch gelungen ansehen oder ihr eine gewisse Erhabenheit zuerkennen mag. Dem Verstehen stellen sich Sperren entgegen – was freilich eine Selbstverständlichkeit ist: Es ist die Religion einer anderen Gesellschaft, und sie ist in den kulturellen Ausdrucksformen dieser anderen Gesellschaft kodiert. Dem bloßen Augenschein wird sie sich nicht erschließen, und die Konzepte, die berühmte Kulturanthropologen, Psychologen, Soziologen und in ihrem Gefolge Ägyptologen auf dem Augenschein aufge-

baut haben, sind aufs Größte in die Irre gegangen. Natürlich lag es nahe, die Entstehung der tiergestaltigen Götter in die menschliche Vorzeit zu verlegen und dies als Merkmal einer Stufe in der Entwicklung von Religionen anzusehen. Diese Religionsevolution¹⁰ sollte von Fetischismus und Animismus zu Totemismus und Zoolatrie, der Verehrung von Tieren, geführt haben; die Übergangsform zum Anthropomorphismus, der Verehrung von Gottheiten in Menschengestalt, wäre dann in Ägypten noch zu greifen gewesen. Daß dies wissenschaftliche Fiktionen waren, die nur dem Zweck dienten, die Anderen besonders anders zu machen, hat endlich Claude Lévi-Strauss gezeigt, als er das „Ende des Totemismus“ einläutete¹¹. Was bleibt, ist, daß diese anderen religiösen Konstrukte entschlüsselt und in die der eigenen Kultur übersetzt werden müssen.

Man geht vielleicht weniger fehl, wenn man als Grundlage einer Dekodierung annimmt, daß den Religionen bestimmte allgemeine Inhalte gemeinsam sind: Sie bedienen die Bedürfnisse der Menschen nach Geleitetwerden und sinnhaftem Leben, und sie verwandeln, wie Niklas Luhmann sagt, „Unbestimmbares in Bestimmtes oder doch Bestimmbares“¹². Inhalte, die der Bestimmung harren, können sein:

- Das Sein selbst: die Welt als solche und ihre Formen, Himmel und Erde, Sonne, Mond und Sterne, die Lebewesen und ihre Umstände;
- die Bedingungen des Menschseins: woher man kommt, wohin man geht, warum man reich ist oder arm, stark oder schwach;
- das Dasein also, die gesellschaftliche Existenz, wie sie ist, Geburt und Tod, Schicksal und Erfahrung;
- nicht zuletzt natürlich: richtiges und falsches Verhalten.

Wie also, lautet die Frage, hat die ägyptische Religion diese Dinge bestimmt und in einen Sinnzusammenhang gebracht?

Sinnzusammenhänge herzustellen aber hat wiederum alle Religionen gleichermaßen vor ein Grundproblem gestellt: Wie nämlich gewinne ich die Kenntnis von Dingen, die sich der Erfahrbarkeit entziehen? Und dann, wie vermittele ich meine Erkenntnisse in den Erfahrungsbereich, der uns offensteht, welcher Sprache bediene ich mich? Auch hier zeigen alle Religionen eben die den Menschen möglichen Lösungen: Erkenntnis ist ein Produkt des Denkens, und meine Gedanken-Erkenntnis vermittele ich durch Erzählungen und in einer Sprache, die sich symbolischer und allego-

¹⁰ Als ein repräsentativer Vertreter kann etwa Émile DURCKHEIM, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris (1912) ³1937, angesehen werden.

¹¹ LÉVI-STRAUSS, *Das Ende des Totemismus*.

¹² LUHMANN, *Funktion der Religion*, 33.

rischer Ausdrucksformen bedient. Man denke nur an die Gleichnisse in der Bibel oder gar speziell an die dunklen Worte der Johannesapokalypse, die ganz großen Einfluß auf die Formensprache Europas gehabt hat.

2.2 Eine Kette von Repräsentationen

Aber man kann noch ein anderes bedenken: Ägypten und seine kulturellen Formen sind in Antike und Spätantike nicht das ganz Fremde gewesen, es war keineswegs gänzlich außerhalb des europäischen Wahrnehmungshorizonts. Neben dem vielen, was bewußt wahrgenommen und übermittelt worden ist: Richtiges und Falsches, meist jedenfalls das Merkwürdige, das außerhalb des kulturell Gewohnten liegende – neben diesem sind viele Formen und Inhalte unbewußt, außerhalb der direkten Wahrnehmung in die hellenistisch-römische, dann europäische Formensprache diffundiert und ihr anverwandelt worden. Recht verstanden, können sie Zugänge bilden für ein tieferes Eindringen in jene dennoch fremde Welt.

Ich will somit den Versuch machen, einen ikonographischen Weg zu beschreiten, der hinabführt in die Tiefen der Zeit und im hohen Mittelalter beginnen soll, bei der Äbtissin und Mystikerin Hildegard von Bingen¹³. In ihren, im „Buch der göttlichen Werke“ niedergelegten Visionen tritt der welterschaffende Gott in Gestalt der Allegorien seiner Kräfte in Erscheinung – sie sagt: „Im Jahre 1141 der Menschwerdung Jesu Christi, des Gottessohnes, als ich 42 Jahre und 7 Monate alt war, kam ein feuriges Licht mit Blitzesleuchten vom offenen Himmel hernieder“. Unter anderem erscheint ihr die Schöpferkraft Gottes, der Heilige Geist, *Charitas* genannt – die Liebe Gottes also als der „schöpferische Eros“, das „welterzeugende Wohlwollen“. *Charitas* ist als geflügelter junger Mann dargestellt, der aber merkwürdigerweise das Haupt des väterlichen Alten auf seinem feurigen Kopf trägt; er hält das Lamm des Erlösers in den Händen und tritt den schlangenumwundenen Satan nieder (Abb. 8).

In noch wieder einer anderen Vision wird nun die die Schöpferkraft hervorbringende und sie begründende Kraft Gottes, seine Allmacht, *Potentia*, als eine Gestalt (*quae omnipotentem Deum designat*) im Gefieder- oder Schuppenkleid mit dem Gesicht eines Greises in der Magengrube, mit feurigem Strahlenhaupt, Cherubimflügeln und Löwenfüßen wiedergegeben – Gottvater in seiner Erscheinungsform als Allmächtiger.

Nun mag einem dies alles schon ausreichend merkwürdig vorkommen, aber immerhin, es ist das europäische Mittelalter, es sind religiöse Aus-

¹³ Hier und im folgenden beziehe ich mich auf CLAUSBERG, Kosmische Visionen, 92ff.; das angeführte Zitat findet sich dort S. 60; Abb. 8 ist nach den Tafeln 7 und 24 dort zusammengestellt.

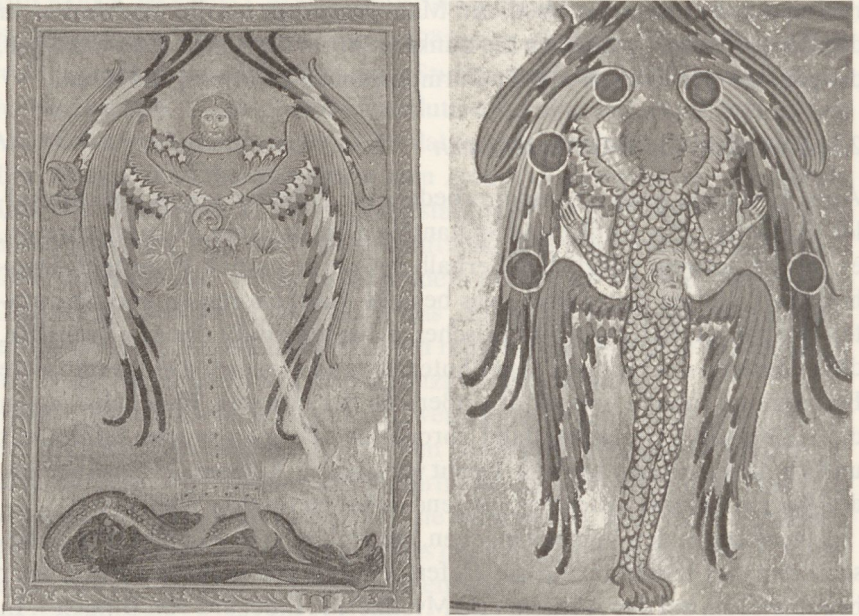


Abb. 8 Allegorien der Gotteskräfte (Hildegard v. Bingen. Buch der göttlichen Operationen); links: Charitas und rechts: Potentia

drucksformen unserer eigenen Vergangenheit. Ikonographisch gehen diese Darstellungsweisen in ihren bestimmenden Elementen auf einen in der Antike und Spätantike verbreiteten ägyptischen Darstellungstyp zurück, der, in das europäische Repräsentationssystem transponiert, von einer gnostischen Unterströmung des Christentums bis in das Hochmittelalter, bis hin zu Hildegard von Bingen getragen worden ist¹⁴. Das sind einmal die sog. „Horusstelen“.

Diese Stelen (s. Abb. 9a) geben ein Kind wieder, mit einem Greisenhaupt darüber, das Untiere, Krokodile niedertritt und mit den Händen Schlangen und Wüstentiere ergriffen hat – von den Übeln befreit. Der Typus geht, wie Heike Sternberg-el Hotabi¹⁵ gezeigt hat, auf einen älteren zurück, bei dem der Dargestellte als „Horus, der Retter / der Erlöser“ benannt ist. Der Text, der gewöhnlich auf den Horusstelen steht, wird so eingeleitet: „Du Alter, der sich verjüngt zu seiner Zeit, Greis, der Kind wird“

¹⁴ Hiezu CLAUSBERG, Kosmische Visionen, 121 ff. und speziell zu „Horus auf den Krokodilen“ und *Bes-Pantheos* A. A. BARB, Three elusive Amulets, in: Journal of the Warburg and Courtauld Institutes 27, 1964, 10 ff.

¹⁵ STERNBERG-EL HOTABI, Horusstelen.



Abb. 9a links: Stele vom Typ „Horus auf den Krokodilen“; b rechts: Bes Pantheos

– was als Aussage so sicher noch nicht weiterhilft, auf die ich aber noch einmal zurückkomme. Dem Augenschein erschließt sich die Bedeutung dieser Stelen allerdings auch nicht. Festhalten läßt sich zunächst eigentlich nur: Der Wunsch, jene Liebe Gottes darzustellen, die die Welt erschaffen und den Erlöser gebracht hat, der von ihren Übeln befreit, kann offenbar auch eine solche ikonische Form aufgreifen oder sich ihrer bedienen.

Nun sind die Horusstelen häufig mit einem anderen Darstellungstyp vergesellschaftet, mit dem sog. „Bes Pantheos“, dem „Allgott-Bes“ – Bes ist eine ziemlich häßliche und zwergenhafte Gestalt, die als Schutzgott ausgerechnet der Gebärenden gilt (Abb. 9b). Auf diesen Bes Pantheos nun geht das Hildegardsche Bild der *Potentia*, der Allmacht Gottes, ikonographisch zurück – Schwanz eines Falken, der auf Horus verweist, vierflügelig, der Greisenkopfknie und Schakalssandalen, Herrschaftszeichen und gepackte Untiere in seinen vielen Händen, auf einer Schlange stehend, die sich in den Schwanz beißt und weitere Untiere einschließt.

Diese Gestalt kann auch in Zeichnungen auf Papyrus auftreten, etwa so, wie hier wiedergegeben¹⁶: flammenumzüngelt und mit sieben Köpfen;

¹⁶ Umschlagbild von Assmann, Ägypten (Zeichnung von Aleida Assmann), nach S.

wenn ihre votivgaben- und vignettenhafte Kleinheit sie nicht wieder harmlos machte, könnte man sie eine wahrhaft apokalyptische Schreckensgestalt nennen – von der aber der zugehörige Text schon weit verständlicher spricht:



Abb. 10

„Der Bes mit den sieben Köpfen:
 Er verkörpert die ‚Macherweise‘ Amun-Res
 ... des großen Löwen, der von selbst entstand;
 des großen uralten Gottes im Anfang;
 ... des Königs der Götter,
 Herrn des Himmels, der Erde, der Unterwelt,
 von Wasser und Bergen;
 dessen, der seinen Namen verbirgt vor den Göttern;
 des ‚Starken‘;
 des Riesen von Millionen Ellen,
 des [Stark]armigen, der den Himmel über sich hält;
 ... aus dessen Mund der [Lebensodem] kommt, um alle Nasen zu beleben;
 er geht auf als Licht, die Erde zu erleuchten;
 der Nil steigt von den Ausflüssen seines Körpers,
 um jedermann täglich ... am Leben zu erhalten.“
 (pMag. Brooklyn 47.218.156)

Im Grunde wird hier auf eine eigene Weise nichts anderes gesagt als das, was Hildegard in ihren bildlich und sprachlich zum Ausdruck gebrachten Visionen auch sagen wird: Gottes Allmacht und Schöpferkraft treten als eigene, vom ihm abgespaltene Gestalten in Erscheinung, werden von personhaften, aber nicht-menschlichen Wesen verkörpert, die in Stellvertre-

tung des fernen und verborgenen Gottes agieren. *Potentia* und *Charitas* sind genauso Hypostasen Gottes, wie dies auf ihre Weise Horus, der Erlöser, und Bes Pantheos gewesen sind.

2.3 *Der ontische Logos*

Was aber hat diese Kette von Repräsentationen nun gebracht, abgesehen davon, daß sie ein interessantes oder gar amüsantes Beispiel interkultureller Diffusion und Transformation abgibt?

Sie hat vor Augen geführt, daß ein Prinzip religiöser Sprache, ein der Religion eigener Code generalisierter Symbolisierung auch in Ägypten das ist, was ich nunmehr personale Chiffrierung¹⁷ nennen will: Eigenschaften Gottes, seine Liebe, seine Macht, genauso wie Konstituenten oder Ereignisklassen von Welt und Wirklichkeit erhalten den Status von Wesenheiten, von Entitäten, die kommunizieren und agieren.

Das ist zunächst einfach ein Mechanismus von Sprache allgemein, der Bildung von Substanzen – „Substantiven“ – durch Benennung; unbewußt personalisieren wir so ununterbrochen, alltagssprachlich oder poetisch, etwa „Der Morgen kam; es scheuchten seine Schritte den leisen Schlaf, der mich gelind umfing ...“ – der Morgen hat Beine und der Schlaf Arme, mich zu umfassen. Mache ich dies ganz bewußt und um zu erklären, fülle ich meine Welt mit einer Unzahl von Wesen, die Ereignisklassen meiner Welt umgreifen, die aber dennoch nicht von dieser Welt sind. Es betritt der ontische Logos die Bühne, heißt, die Aussage, die durch Rede den Redegegenständen Substanz zumißt und ihnen eine Form von Sein gibt. Die Rede über die Welt erzeugt in ununterbrochener Folge eine Spezies von Wesenheiten, die als solche zwar nicht von dieser Welt sind, aber mit ihr zu tun haben – die in einer eigenen Welt agieren, aber den aus der Rede gewonnenen Bezug zu Formen und Ereignissen der Menschenwelt haben. Der ontische Logos hat zwar durch die Erzeugung selbständiger Wesenheiten eine ihm eigene Form der Objektivität; er erlaubt eine Beschreibung, die absieht von der Eingebundenheit der beschreibenden Subjekte in das Beschriebene, und ist daher in seinen platonistischen – oder besser: neuplatonistischen – Varianten eine Form der philosophischen Rede gewesen. Er gestattet aber seinen Symbolisierungen und Chiffrierungen auch, in ihnen Personen zu sehen, die man auf sich beziehen und denen man sich verehrend zuwenden kann.

Zum zweiten aber hat die Repräsentationskette darauf geführt, daß die Ikone dieser Wesenheiten Montagen und Verweisfiguren sind (Abb. 9 u. 10): Der Greis ist mit dem Kindkörper zum Zwergen verbunden, der Vo-

¹⁷ LUHMANN, Funktion der Religion, 33.

gelschwanz verweist auf Horus, Schlangen, Gazellen und Krokodile sind nicht sie selbst, sondern stehen für das Unheil, das niedergetreten oder gebändigt ist. Die ganze monströse Montage gibt eine Entität wieder, die ihr eigenes Sein über die tierhaften Konnotationen von der rettenden und schöpferischen Allmacht Amun-Res bezieht, die durch diese Wesenheit vergegenwärtigt wird. Und so wie Bes Pantheos sind alle göttlichen Tiere und tiermenschlichen Wesenheiten am Ende auch nur Verweisfiguren – im Grunde von keiner anderen Funktion als der Helm bei Athene und der Blitz bei Zeus, aber zu gleicher Zeit klar machend, daß die so Charakterisierten nicht von dieser Welt sind.

3. Die Strukturen der Wirklichkeit

3.1 *Der logische Aufbau der Welt*

3.1.1 *Personale Chiffrierung und die Entstehung des Kosmos*

Ich will mich nun einer der Inhalte von Religion zuwenden, die nach meinen Aussagen vorhin für die Menschen wichtig sind und daher zum allgemeinen Inventar von Religionen gehören sollten – nämlich: Wie ist die Welt so geworden wie sie ist? Welchen Grund hat das Sein? Erste Antwort: Daß Gott es geschaffen hat natürlich; Bes Pantheos hatte die Macht Amun-Res verkörpert, die in der Schöpfung zur Wirkung kam. Aber: In diesen Aussagen stehen sich Welt und Schöpfer nur gegenüber; *wie* Gott sie geschaffen hat, davon wird nicht erzählt. Was aber erzählt wird, ist – unter verschiedenen Formen – eine Göttergenealogie, die so geht¹⁸:

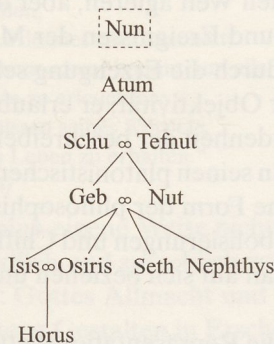


Abb. 11

¹⁸ S. hierzu und zum folgenden auch Assmann, *Ägypten*, 144ff. (5.4).



- 1 Schu, „Sohn des Re“
- 2 Nut
- 3 Geb

Abb. 12: Die Chiffren der Weltstruktur

Der Gott Atum erwacht und findet sich im Nun, der großen Flut; er erzeugt ungeschlechtlich den Gott Schu und die Göttin Tefnut, die ihrerseits, nun geschlechtlich, Gott Geb und Göttin Nut hervorbringen und diese wiederum die Gottheiten Osiris, Isis, Seth und Nephthys; Osiris und Isis endlich gebären Horus (Abb. 11).

Nun sagt das zunächst vielleicht nicht viel mehr, als daß eine Reihe von Gottheiten von Atum abstammen; man kann aber an diese Gottheiten noch ein wenig näher herangehen:

In dieser skizzenhaften Zeichnung von einem Papyrus (Abb. 12)¹⁹ lassen sich durch Beischriften und Dingrepräsentanz neben anderen Gottheiten mindestens drei der Götter identifizieren, die in der Genealogie auftreten: Geb, Nut und Schu. Die Geb genannte Gestalt streckt sich aus und ist mit Pflanzen, Schilfblättern angetan, Nut wölbt sich über ihn, mit Sternen bedeckt, der falkenköpfige Sonnengott Re-Harachte fährt offenbar im Boot über ihren Rücken; zwischen Geb und Nut Schu, der Nut emporhebt – die Beischrift nennt Schu „Sohn des Re“, der doch eigentlich Sohn Atums sein müßte: das wird sich noch aufklären.

Seine unmittelbare Evidenz macht aus diesem Bild ein Bild des Weltgebäudes: Geb ist nicht nur der Gott der Erde, sondern er ist das, was wir mit dem Begriff Erde bezeichnen; Nut ist nicht nur die Göttin des Himmels, sondern der Himmel selbst, an dem die Sterne stehen und über den die Sonne ihre Bahn zieht – sie ist das „Firmament“, um es mit diesem alten Ausdruck zu sagen, der den Himmel als eine feste Kuppel versteht. Vielleicht sollte ich um der Genauigkeit oder Angemessenheit willen anführen, wie die Ägypter gesagt hätten: Die Erde ist der Ba des Geb, der Him-

¹⁹ Darstellung abgewandelt nach SCHÄFER, Weltgebäude der Ägypter.

mel der Ba der Nut – Ba als die Fähigkeit der Götter, Gestalt anzunehmen und sich zu manifestieren, ihre Fähigkeit zur Metamorphose. – Der Gott Schu aber trennt Himmel und Erde, er steht anscheinend für das, was man bei uns früher einmal „Äther“ genannt hat, die unsichtbare, in ihrer Bewegung als Wind erfahrbare und als Atemluft lebensnotwendige Substanz zwischen Himmel und Erde.

Was heißt das nun für die Genealogie der Götter? Daß, wenn die zweite Generation nach Atum Himmel und Erde sind, alle Glieder der Genealogie Kategorien sind, Konstituenten der Welt, und daß somit der ganze Stammbaum die Genealogie der Welt ist; sie bildet die Entstehung der Welt ab²⁰. Nun war Schu, jene personal chiffrierte Substanz, die Himmel und Erde trennt, ihr Vater – was aber ist Tefnut, ihre Mutter? In einem philologischen Einkreisungsverfahren, das ich hier nicht nachvollziehe, das aber bei Jan Assmann nachgelesen werden kann²¹, erweist sich Tefnut als Ma'at, das Prinzip der richtigen und gerechten Ordnung. Und die Bestimmung des Gottes Schu hatte noch nicht ausgereicht: Er ist vielmehr der Gott des Lebens selbst, der sich auch in der lebensnotwendigen Luft manifestieren kann. Also: Himmel und Erde sind die Kinder von Leben und Ordnung – ein wenig übersetzt: Aus der Verbindung des Lebensprinzips mit dem allgemeinen Prinzip der Ordnung und Gerechtigkeit entsteht das feste Gehäuse, das den Lebewesen Raum ist.

3.1.2 *Zwischen Himmel und Erde*

Nun muß ich hier allerdings ein wenig umformulieren. Schu trennt seine Kinder genau genommen erst, nachdem die Verbindung von Geb und Nut, Himmel und Erde Frucht getragen hat, heißt, nachdem aus ihnen die dritte Generation dieser Theogonie hervorgegangen ist, Osiris, das Schwesternpaar Isis und Nephthys (s. Abb. 13) sowie Seth (Abb. 14). Eben für sie ist der Raum zunächst einmal geschaffen worden, den ihre Eltern, Geb und Nut bilden.

Ihr göttliches, ihr kategoriales Sein und Handeln aber, mit dem sie den Raum zwischen Himmel und Erde füllen, muß anders erzählt werden als das ihrer Vorfahren. Zwar gebären auch sie einen Gott, aber das Kind von Isis und Osiris, das die vierte Göttergeneration bildet, Horus, muß zum einen gewissermaßen in das Handeln seiner Elterngeneration einbezogen werden, und zum anderen ist Horus allein und bleibt es – er wird keine Nachkommen mehr haben, mit ihm endet die Theogonie, die mit Atum ih-

²⁰ Systematisch zu den ägyptischen Konzepten der Welterschaffung ALLEN, Genesis, und vor allem BICKEL, La cosmogonie.

²¹ ASSMANN, Ma'at, Kap. VI; ders., Ägypten, 209ff.



Abb.13: Osiris (zweiter von rechts) mit Horus (links daneben), Isis und Nephthys (beide rechts daneben) sowie Thot (ganz links)



Abb.14: Seth

ren Anfang nahm. Lassen Sie mich die Geschichte in der folgenden Weise zusammenfassen:

Seth, genealogisch Bruder des Osiris und Onkel des Horus, stellt ihnen beiden nach, erfolgreich bei Osiris, erfolglos bei Horus, den die kluge und mächtige Isis, die Große, die Gottesmutter, beschützt und der mit ihrer Hilfe Seth schließlich besiegt wird. Osiris ist ein göttlicher König, der

nun abtreten muß und gewissermaßen in eine andere Seinsweise übergeht, die, wenn er nicht ein Gott wäre, Tod genannt werden müßte; Isis und Nephthys betrauern ihn und halten die Nachtwache an seiner Bahre. Mit dem Sieg über Seth aber wird Horus Nachfolger des Osiris in der Herrschaft – und Horus bleibt für alle Ewigkeit, für all die Ewigkeit, die der ägyptischen Welt zugemessen sein wird.

Als Weltkonstituenten gelesen, hat das Zusammenwirken von Osiris, Isis, Nephthys und Seth im festen Raum der Lebewesen zwar mit dem Lebendigen zu tun, hat aber, anders als bei den anderen Konstituenten, eine agonale Komponente und einen gewissen Anteil an Unbestimmtheit. Osiris steht für den Tod, ohne am Ende eigentlich tot zu sein – oder anders gesagt: wenn von ihm gesprochen wird, dann *war* er tot, ohne es noch zu sein. Seth verkörpert Vergänglichkeit, Störung und Zerstörung, ohne am Ende erfolgreich zu sein; man könnte ihn beinahe eine tragische Figur nennen, als jemand, der stets das Böse will, aber doch immer nur das Gute schafft, weil Isis seine Anstrengungen ins Positive wendet. Isis – aber auch Nephthys, die von Osiris Anubis empfangen hat, Grenzgänger wie Isis Grenzgängerin ist, Isis trotz der Vergänglichkeit, sie ist die Macht der Bewahrung und der Persistenz des Lebendigen trotz Tod und aller Gefährdung; sie ist dies als Hüterin und Gefährtin des Osiris und Mutter des Horus, durch die das Gegenwärtige aus dem Vergangenen hervorgeht und die beide vermittelt.

Die Ereignisklassen, die von den personalen Chiffren erfaßt werden, lassen sich wie folgt zusammenfassen:

- Alles Dahingeschwundene ist Osiris;
- alles Gefährdende ist Seth;
- alles Neuwerdende ist Horus.
- Und alles mutterhaft Hütende und Bindende ist Isis.

Horus also ist das paradigmatische Kind, das er auch bleibt, wenn er erwachsen und mächtig geworden ist, das Junge, das Neue, die unbestrittene Herrschaft und das gegenwärtig Lebende. Durch Horus aber verliert seine Elterngeneration ihre Unbestimmtheit: Gewissermaßen von der Horusgeneration aus gesehen, hat Seth zunächst gewonnen und ist der Vater verstorben; aus der Sicht ihres Sohnes hat Isis ihn postum von Osiris empfangen – der doch in seiner Sphäre ganz lebendig ist. Sie, Isis, ist die Mittlerin zwischen Osiris-Sphäre und Horus-Sphäre, die mächtige und, wie es heißt: zauberreiche Grenzgängerin. Von Horus' Gegenwärtigkeit aus ist Osiris das „Gestern“, wie das sog. Totenbuch sagt²² (s. Abb. 15).

²² TB 17,9; s. zur Übersetzung RÖSSLER-KÖHLER, Kapitel 17, 214, oder HORNING, Totenbuch, 60 (5).

Demnach sind dritte und vierte Generation jener Göttergenealogie auf komplexere Weise ineinander verwoben als die Sphären ihrer Vorfahren. Sie beide zusammen sind die Bestimmungen des Lebendigen. Die Horus-Sphäre ist die der agierenden Lebewesen und ihrer Gegenwart, die Osiris-Sphäre aber jene, die als Welt des Gestern die Sphäre des Horus umgreift. Und sie, die Osiris-Sphäre ist diejenige, die mit Tod und Zerstörung in die Horus-Sphäre eingreift und das Zerfallende, Gestorbene und Vergangene zu sich nimmt, ihm bei sich eine eigene Seinsweise gewährend, die nun ohne Ende sein wird. Mit Isis aber enthält diese Sphäre auch die Macht der liebenden Bewahrung und der künftigen Wiedergeburt des Alten im Neuen. Und Osiris, Isis und Horus sind das Modell der soziomorphen Dreiheit – Familie –, die das Prinzip der kultischen Organisation der ägyptischen Götter ist.

Nun hatte meine Erzählung von der ägyptischen Welt noch einen Schönheitsfehler, den ich hier beseitigen möchte: Der Raum zwischen Himmel und Erde ist die Welt des Lebendigen und der Lebewesen; sie selbst sind bislang nur als Objekt zur Sprache gekommen, weil sie keine Konstituenten sind. Der einen Gattung der Lebewesen gehört an, was Geb hervorbringt an Pflanzen und Getier, das andere ist die Gattung Mensch. An welcher Stelle aber ist sie zur Welt gekommen? Nachdem Schu und Tefnut durch Parthenogenese aus Atum hervorgekommen waren, mußte Atum weinen, weil seine Tochter Tefnut wieder eine Zeit fern war von ihm – und aus den Tränen Atums sind die Menschen geworden²³. Auch sie sind eine Hervorbringung des Einen, der sich selbst erschuf, aber nicht wie die Welt eine substantielle Hervorbringung, sondern eine akzidentelle – um es in scholastische Termini zu kleiden. Erst nach ihnen, den Produkten der Gottestrauer, ist die Welt in Gange gekommen und für sie eingerichtet worden.

3.1.3 Die Genealogie des Kosmos

Betrachten wir die Theogonie, die die Weltentstehung abbildet, noch einmal, nun als Ganzheit. Gott kommt zu sich im Nun, dem großen Urozean, und aus ihm entstehen in einer Kette von Ausdifferenzierungen paarweise die Konstituenten der Welt. Jedes Konstituentenpaar trägt alle noch folgenden in sich. Das Prinzip des Weltaufbaus folgt aus der Kombination des Lebens mit der Ordnung, Schu mit Tefnut-Ma'at; sie sind die Bedingungen der Möglichkeit des festen Weltgebäudes aus Himmel und Erde wie seine Hervorbringer. Himmel und Erde schließlich sind die Bedingungen und das Gehäuse für die Strukturierung des Lebendigen und seines Daseins. Alles aber war in Atum und ist von seinem Fleische, die Welt ist Gott.

²³ S. dazu etwa BICKEL, *La cosmogonie*, 93 (74); 199ff.

Also: Die Existenz beginnt, wenn Atum in den Worten „ich bin der große Gott, der von selbst entstand“ zu sich kommt. Er ist der Zündfunke des Seins; vor ihm war nichts – vor ihm war das Nichts als Grenzlosigkeit, Urfinsternis und die ungestalte Urmaterie Nun, „Präexistenz“. Aus ihm aber, der damit zum „Allherrn“ wird, entfalten sich eines nach dem anderen die Weltzeitalter, aus dem Einen werden die Vielen. Und was mit Atum begann, nimmt seine letzte Form an als Zeitalter des Horus, dem Gott und Herrn des *hic et nunc*, der Jetztzeit – sagen wir, als der göttlichen Chiffre für das Holozän (Abb. 15).

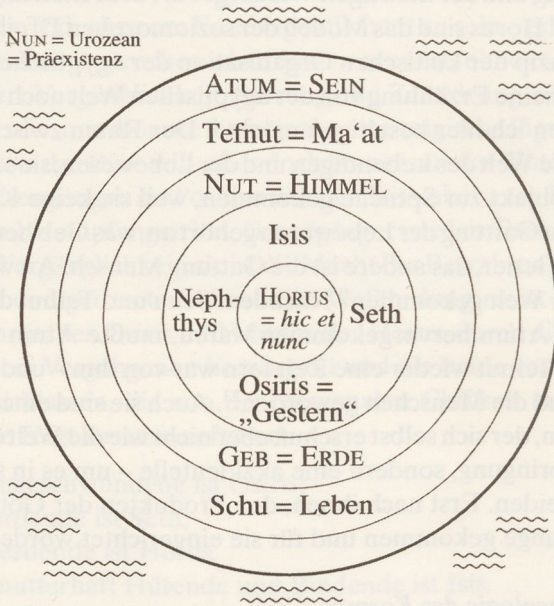


Abb. 15: Schema der Kosmogonie

Aber man muß sehen, was man noch hat: Die Welt hat ihre Geschichte, die zeitliche Komponente aber zieht auch eine strukturelle nach sich. Die Weltkonstituenten entstehen nacheinander, aber sie vergehen nicht, sondern bleiben; sie sind die Schalen des Daseins, seine Sphären. Im Innersten dieser in Seinsschalen geordneten Welt ist der Ort der Menschen und ihrer Mitwesen. Horus ist die kategoriale Hülle ihrer Lebenswelt. Um sie herum ist die Sphäre des Osiris und seiner Generation. Sie ist vor Horus entstanden und somit von ihm und seiner Sphäre aus die Welt des Gestern; die Horus-Sphäre und ihre Gegenwärtigkeit ist somit umhüllt von der Sphäre des Vergangenen, die freilich auch die Sphäre der liebenden Mutter ist, die jene, die Horus-Sphäre zur Welt gebracht hat (s. Abb. 15).

Die Welt insgesamt ist von Nicht-Sein umgeben, eine Existenzkapsel im *pleroma*, dem Urstoff; sie ist eine Insel des Seins, die in den Fluten des Weltenmeeres schwimmt. Aus der Art, wie die Welt entsteht, folgen die Regeln, die sie bestimmen: die auf Dauer gestellte Kosmogonie begründet die Kosmologie.

Eine Anmerkung: Wenn diese Abstraktion der ägyptischen Welt eine gewisse Ähnlichkeit mit dem ptolemäischen Weltbild hat, so liegt dies sicher weniger daran, daß der Astronom Ptolemaios ein Ägypter war, sondern das es eben ein solches Bild ist, das entsteht, wenn die einzigen Instrumente der Erkenntnis Anschauung und Denken sind.

3.2 Die Phänomenologie des Sonnenlaufs

3.2.1 Die Sonne am Tag und die Gestalten Res

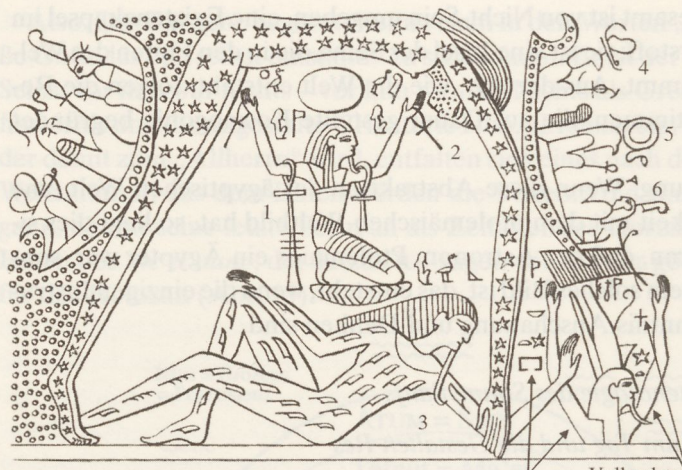
Die Einheit der Differenz ist in der Kosmogonie thematisiert, so läßt sich vorläufig zusammenfassen; die Welt in der Vielheit ihrer Erscheinungsformen und ihrer göttlichen Chiffrierungen ist eins in Atum, die Welt ist Gott. Aber in diesem Bild scheint eine wesentliche göttliche Größe zu fehlen, nämlich, wo ist die Sonne und der große Gott Re, dessen Ba, Manifestationsform sie ist, oder auch: Re-Harachte mit dem Falkenkopf, „Re, Horus des Horizonts“?

Betrachten wir noch einmal jenes Ikon des Weltgebäudes, das Nut, Geb und Schu in ihren Funktionen wiedergegeben hatte. Über Nut, das Himmelgewölbe, zieht die Sonnenbarke ihre Bahn, aufsteigend im Osten, hinab im Westen, ihrem Untergang entgegen; in der Barke Re-Harachte, zusammen mit zwei seiner kosmischen Hilfskräfte, Wesenheiten, deren eine an ihrer Feder leicht als Ma'at, die Richtigkeitsordnung, zu erkennen ist, die andere ist Heka, die „Zauberkraft“, die „Magie“ (Abb. 16).

– Zwischenbemerkung: Was man gewöhnlich Magie oder Zauberkraft nennt, ist nichts anderes als die Macht der Götter, in die Welt einzugreifen, eine Fähigkeit, die selbstverständlich ist in einem Denkbereich, dessen Regeln durch die Göttlichkeit der Welt bestimmt ist; „Magie“ in unserem Sinn wird es erst, wenn man solches Eingreifen von Göttern in einer Welt erwartet, deren Regeln die von Physik und Biochemie sind. –

Die Sonne zieht also als Repräsentantin göttlicher Macht über den Himmel, und in den Hymnen an den Sonnengott wird ihr Lauf so angesprochen²⁴:

²⁴ Assmann, Liturgische Lieder, 336.



- 1 Schuh, „Sohn des Re“
- 2 Nut
- 3 Geb
- 4 Heka
- 5 Re-Herachte
- 6 Ma'at

„Vollender Gott, Herr der Duat“
 „Vollendeter Gott, in dem die Duat ist“

Abb. 16: Das Weltgebäude

- „er [der Sprecher] hat Re betrachtet in den drei Gestalten, die er annimmt;
- er hat ihn angebetet am Morgen in jenem seinem Namen ‚Chepri‘
- er hat ihn gepriesen am Mittag in jenem seinem Namen ‚Re‘
- er hat ihn besänftigt am Abend in jenem seinem Namen ‚Atum‘.“

Zum ersten erweist sich daran, daß Atum eine Gestalt Res ist – oder anders: der Sonnengott Re steht am Weltanfang, hat aber als Zündfunke des Seins jenen Namen Atum, den er als Sonne des Abends führt – er ist Re-Atum, wie die ägyptischen Theologen die Aspektualisierung Gottes chiffrieren, Re in der Gestalt Atums.

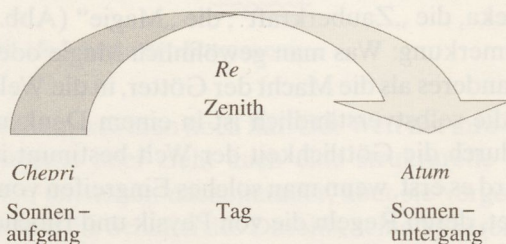


Abb. 17: Schema des Sonnenlaufes

Zum anderen aber stehen die Phasen des Sonnenlaufes, die in den Gestalten Res personal chiffriert sind, wie alle Gottheiten für eine Unzahl von Ereignisklassen; sie lassen sich ausschnittsweise etwa so wiedergeben²⁵:

²⁵ AaO, 337

| Zeit | Morgen | Mittag | Abend |
|-----------------|-----------------|-----------------|---------------|
| Ort | Osten | Zenith | Westen |
| Bewegungsphasen | Aufgang | Überfahrt | Untergang |
| Gestalten | Chepri | Re | Atum |
| Lebensalter | Kind | Mann | Greis |
| Phasenmetaphern | Geburt-Aufzucht | Sieg-Herrschaft | Alter-Sterben |

Man kann auch so sagen: Chepri, der Gott, dessen Verweisfigur der Skarabäus ist, ist die Gestalt des Sonnengottes, die für morgendliche Frische, kindhafte Zukunftsfähigkeit und jugendliche Kraft steht, Re selbst für triumphale herrscherliche Macht und Atum hier gewissermaßen für Alter und Schwäche, erfahrungsgesättigt, aber dennoch – was so gewiß nicht zu dem Atum der Kosmogonie paßt und noch einer Klärung bedarf. Deutlich ist aber auch, daß sich in die personale Chiffrierung des Sonnenlaufs diejenige hineinschiebt, die Horus, Sohn der Isis, ausgemacht hat: Die Kindhaftigkeit und ihre Konnotationen – so wie Atum eine Gestalt des Re war, so ist auch die Re-Gestalt Chepri eine Erscheinungsform des Horus; oder umgekehrt: Horus kann eine Erscheinungsform des jugendlichen Sonnengottes sein. Und das ist der Grund, warum Re Harachte heißt: „Re als Horus des Horizonts“ oder „der Horizonte“.

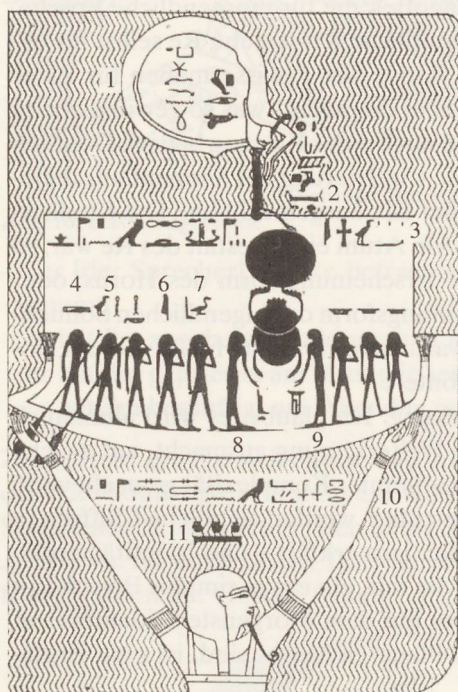
– Auch hier eine Zwischenbemerkung: Ich glaube, es wird allmählich deutlich, was den Stil der religiösen Welterklärung ausmacht, auf welche Weise in Ägypten unbestimmte zu bestimmter Komplexität gemacht wird: Ereignisklassen, die personal chiffriert sind, werden als solche Chiffren in Kommunikation versetzt oder für identisch erklärt – und Identitätserklärungen sind Erklärungen. Erlauben Sie mir, ein etwas simples Beispiel zu geben: Zu sagen, daß der Abendstern mit dem Morgenstern identisch ist und beide Erscheinungsformen des Planeten Venus sind, ist eine Erklärung. –

3.2.2 *Descensus ad inferos, oder: Der Abstieg in die Gegenwelt*

Dieses Ineinanderschieben von Weltkonzepten hat aber noch eine ganz andere Qualität. Der Sonnenlauf hat eine sichtbare Komponente und eine unsichtbare. Die Anschauung vermittelt, daß die Sonne am Abend verschwindet, müde und schwach geworden, und daß sie am Morgen wieder aufgeht, kräftig und strahlend; wo sie sich aber des Nachts befindet, das erschließt sich nur dem Denken. Sehen wir uns ein letztes Mal das Ikon des Weltgebäudes an (Abb. 16).

Auf ihm ist dargestellt, daß das herabsinkende Sonnenschiff mit weitgeöffneten Armen von einer Gottheit in Empfang genommen wird, die die

Doppelkrone des Herrschers trägt und bezeichnet wird als „Vollendeter Gott, Herr der Duat“ und „Vollendeter Gott, in dem die Duat ist“ oder „der in der Duat ist“. Das ägyptische Wort Duat wird üblicherweise als „Unterwelt“ übersetzt, die aber, wie man gleich sehen wird, doch noch etwas anderes ist. Herr der Duat ist Osiris. Osiris also nimmt den altgewordenen Re-Atum des Abends in Empfang, und bei ihm befindet er sich in der Nacht und erhält die Kraft zurück, die ihn morgens wieder neu sein läßt.



- 1 „Dies ist Osiris, der die Duat umfängt“
- 2 „Dies ist Nut, die Re empfängt“
- 3 „Dieser Gott und die Götter, die mit ihm sind, haben sich niedergelassen in der Tagesbarke“
- 4 „Erkenntnis“
- 5 „Ausspruch“
- 6 Schu
- 7 Geb
- 8 Isis
- 9 Nephthys
- 10 „Diese Arme kommen hervor, daß sie jenen Gott emporheben“
- 11 Nun

Abb. 18: Schlußbild des sog. „Pfortenbuches“

Das alles aber, Sonnenlauf am Tage, abendlicher Empfang und morgendliche Übergabe kann auch noch eine ganz andere ikonische Fassung erhalten (Abb. 18). In der Mitte das Sonnenschiff, in dem nun der Sonnengott als morgendlicher Chepri-Skarabäus dargestellt ist, der seine Re-Gestalt als Sonnenscheibe oder Sonnenball vor sich herschiebt. Die Beischrift sagt, was geschieht: „Dieser Gott und die Götter, die mit ihm sind, haben sich niedergelassen in der Tagesbarke“; unter den Göttern der Schiffsmannschaft finden sich Isis und Nephthys sowie Geb und Schu, gesteuert aber wird das Schiff von den Gottheiten „Erkenntnis“ und „Ausspruch“ –

der ontische Logos, das welterschaffene Sprechen in Person. Eine wahrhaft bedeutungsgeladene Mannschaft! Die Gestalt, die das Schiff nun mit seinen Armen an den Himmel hebt, ist Nun selbst, der Urozean: „diese Arme kommen hervor, daß sie jenen Gott emporheben“, sagt die Beischrift.

Über dem Schiff nun und auf dem Kopf stehend zwei Gestalten, die sich nicht ikonisch, nur durch ihre Beischriften erschließen. Bei der einen steht: „Dies ist Nut, die Re empfängt“, bei der anderen, die sich kreisförmig in sich schließt: „Dies ist Osiris, der die Duat umfängt.“ – Nut, die Himmelsgöttin also, die den Sonnengott auf seiner Tagfahrt trägt, und die selbst von Osiris getragen wird, und Osiris selbst, der die Hülle der Duat ist – oder anders: Die Duat ist das, was von Osiris umhüllt wird, sie ist das, was den Inhalt seines Weltzeitalters, des Zeitalters und der Seinschale des „Gestrigen“ ausmacht²⁶.

Nun ist die Symbolstruktur dieses Bildes gegenüber dem vom stillgestellten Weltgebäude verschoben (s. Abb. 16) – sein Gegenstand ist die *Dynamik* des Sonnenlaufes, die Mechanismen der Tagwelt und des Hier und Jetzt. Beide Bilder zusammen aber beschreiben in ihren Komponenten ikonisch hinreichend genau, wie die Konstituenten der Welt ineinandergreifen: Re wird herabsinkend vom Herrn der Duat, Osiris, empfangen und befindet sich des Nachts in der Welt, die von Osiris umfungen wird (Abb. 19).

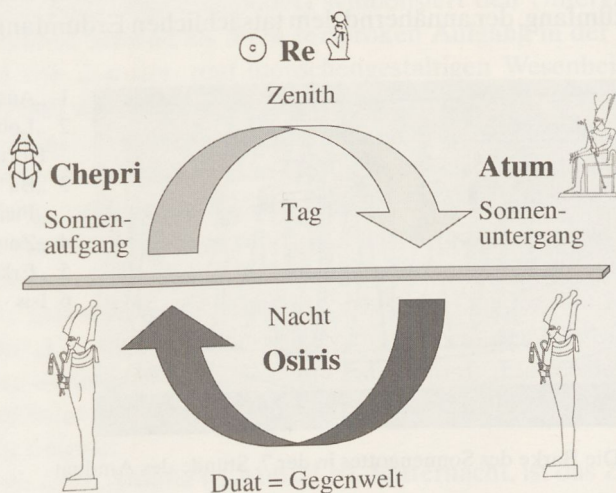


Abb. 19: Schema des Sonnenlaufes

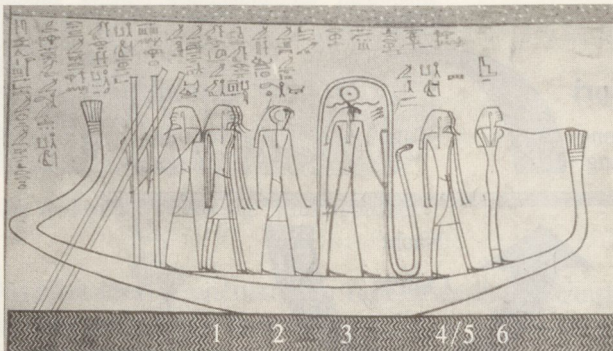
²⁶ Die vollständige Bibliographie des Bildes bei HORNING, Pforten des Jenseits, 289ff.; die Version hier ist die des Alabastersarkophags Sethos' I., farbige Wiedergabe des Bildes im Grab Ramses' VI. (Mittelteil zerstört) bei Horning, Tal der Könige, 143 (109).

Die Osiris-Welt ist die Rückseite der Re-Welt, und die Duat ist die der Tagwelt reziproke „Gegenwelt“, in die die Sonne hinabsinkt und die sie in der Nacht durchzieht, um am Morgen wieder aufgehen zu können. Aus der Perspektive der Menschenwelt, die durch die Präsenz Re-Harachtes, des Sonnengottes in Horusgestalt, bestimmt ist, stellt es sich als die allnächtliche Verwandlung des greisen Atum in den jugendlichen, horusäquivalenten Chepri dar, dessen täglich erneuerte Energien die Welt am Leben erhält.

3.2.3 Die Nachtfahrt des Sonnengottes

Die Tagwelt ist durch die Phasen der Sonne und ihre Kraft in ihrer Struktur und ihrer Dynamik evident; nicht so die Nacht: Der Raum, den die Sonne in der Nacht durchwandert, kann nur vom weltkonstruierenden Denken ausgeleuchtet werden. Die Weise, in der dies geschieht, wie das Denken die „Kosmographie der unsichtbaren Wirklichkeit“²⁷ ausgestaltet, ist niedergelegt in den sog. Unterweltbüchern²⁸, mit denen ein großer Teil der Gräber der ägyptischen Könige des Neuen Reiches dekoriert worden sind.

Diese Gräber sind nichts anderes als gebaute und gestaltete Modelle jener Welt, der Duat, die von ihrem Dekor beschrieben wird, etwa vom Buch Amduat, das Buch „dessen, was in der Duat, der Gegenwelt ist“. Die Nacht ist in ihm wie der Tag in zwölf Stunden eingeteilt, die als Räume von durchaus gewaltiger Erstreckung gefaßt sind – nach Christian Leitz von einem Gesamtumfang, der annähernd dem tatsächlichen Erdumfang entspricht²⁹.



- 1 „Auspruch“
- 2 „Lobpreisender Horus“
- 3 „Ba“ des Re, „Fleisch“
- 4 „Zauber“
- 5 „Erkenntnis“
- 6 Isis

Abb.20: Die Barke des Sonnengottes in der 7. Stunde des Amduat

²⁷ ASSMANN, Ägypten, 77 (3.2.2).

²⁸ Vollständig in Übersetzung von HORNING, Unterweltbücher, wiedergegeben; zu diesen Unterweltbüchern gehört auch das schon genannte „Pfortenbuch“.

²⁹ LEITZ, Ägyptische Astronomie, 101 ff. („Anhang: Die Länge der ägyptischen Unterwelt“).

Wie am Tag bewegt sich der Sonnengott auch durch die Stunden der Nacht in einem Schiff (Abb. 20)³⁰, aber in verwandelter Gestalt und mit anderer symbolischer Mannschaft. In der skizzenhaften und kursiven Wiedergabe, die in den frühen Unterweltsbüchern die Gestalten zu „schwebenden Schemen“ werden läßt, ist die Nachtgestalt des Gottes durch einen Widderkopf charakterisiert – durch den Widderkopf charakterisiert als „Ba des Sonnengottes“, seine gegenweltliche Metamorphose, die auch „Fleisch“ genannt wird. Seine Kabine wird von einer Schlange gebildet, die andernorts Figur des Weltkreises ist. Am Bug der Barke steht Isis, die sie mit ihren Fähigkeiten und Kenntnissen durch das gegenweltliche Fahrwasser lotst. Hinter ihr die wegeöffnenden Machthypostasen Gottes: Sia, die „Erkenntnis“, Heka, der „Zauber“³¹, die „Magie“; hinter der Kabine weiter eine Form des Horus – der „lobpreisende Horus“ als Chiffre des Gottesdienstes –, Formen von Thot und Seth und schließlich Hu, der „ontische Logos“. Diese Symbolzusammenballung ist Ausdruck der Verfügungskräfte Gottes, mit denen er dann auch den kosmischen und seinsgefährdenden Mächten begegnet, die sich ihm in der Gegenwelt in den Weg stellen werden.

So, mit dem Hofstaat seiner Macht angetan und einem ungeheuren Gefolge bedeutungsgeladener Wesenheiten bewegt der Sonnengott sich durch die Stunden der Nacht auf einer Reise, von deren Bedeutungshöhepunkten ich einige herausgreifen will. Die 1. Stunde (etwa im Grab des Tutanchamun ausschnittsweise abgebildet) symbolisiert den Untergang der Sonne in der Menschenwelt als ihren reziproken Aufgang in der Gegenwelt, sie wird von den tier- und menschengestaltigen Wesenheiten der Nachtwelt begrüßt wie morgens von denen des Tages.

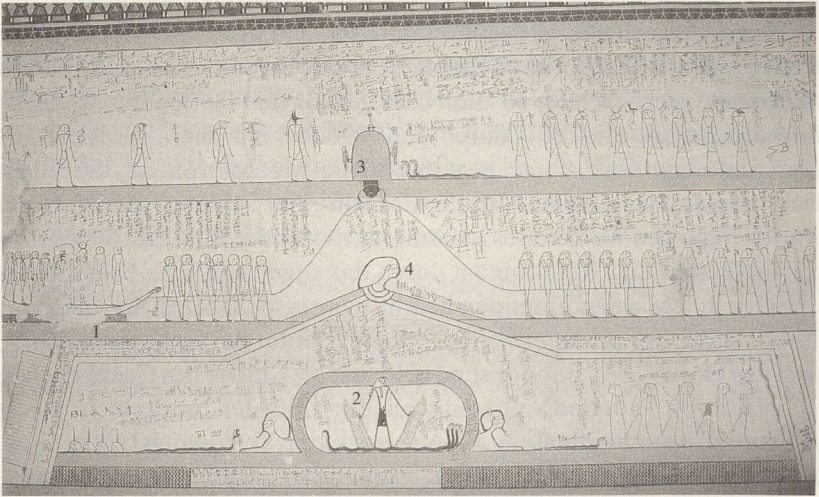
Tiefer in der Nacht, in ihrer 5. Stunde, gelangt er in die „geheime Höhle des Sokar“ (Abb. 21a) – Sokar, eine Gottheit, die sich hier definiert und die eine Erscheinungsform des Gottes Ptah ist. Die Hauptwesenheiten in dieser Stunde vor Mitternacht werden als „Fleisch“ bezeichnet, wie der Ba des Sonnengottes in seiner Barke – sozusagen der vergängliche Anteil der Wesen als ihre gegenweltliche Seinsform: Materie. Der Kopf auf der Sokarhöhle heißt „Fleisch der Isis“, die Gegenweltform der Isis, die Sokar gewissermaßen umfängt; Sokar selbst, mit Falkenkopf, „Fleisch des Sokar, der auf seinem Sand ist“, Chepri, der Skarabäus, hilft, die Barke über den Sokarhügel zu treideln.

Die folgende, die 6. Stunde (s. Abb. 21 b), Mitternacht, ist das Zentrum der Geschehens. In ihr vereinigen sich Re und Osiris: Im Amduat ist dies

³⁰ Hornung, Amduat I, Schematische Übersichten „Siebente Stunde“; ders., Amduat II, 130ff.

³¹ Hier genauer der „älteste Zauber“.

5. Stunde: „Die geheime Höhle des Sokar“



1 Sonnenbarke

3 Chepri

2 „Fleisch des Sokar, der auf seinem Sand ist“

4 „Fleisch der Isis“

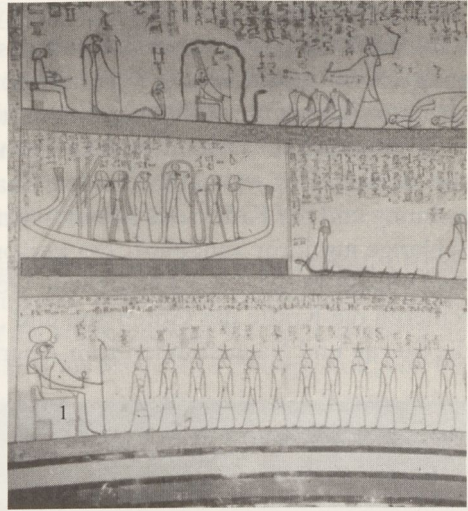
6. Stunde: „Herrin der Gegenweltbewohner“



Abb. 21 a oben: Die 5. Stunde des Amduat (Version im Grab Thutmosis' III.)
und b unten: Die 6. Stunde (ebenso)



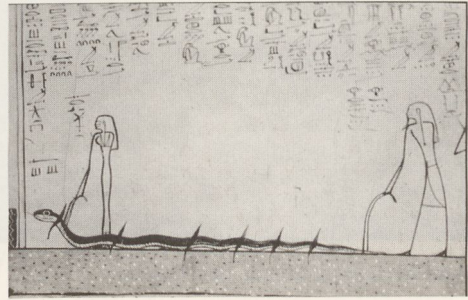
„Chepri-Leichnam“ verborgen in der Schlange „Vielgesicht“



1 „gegenweltlicher Horus“



Nephthys Doppel-Ba Isis



Detailansicht (zum Ausschnitt oben)

1 „Osiris ruht in Re“

2 „Dies ist Re, wenn er in Osiris ruht“

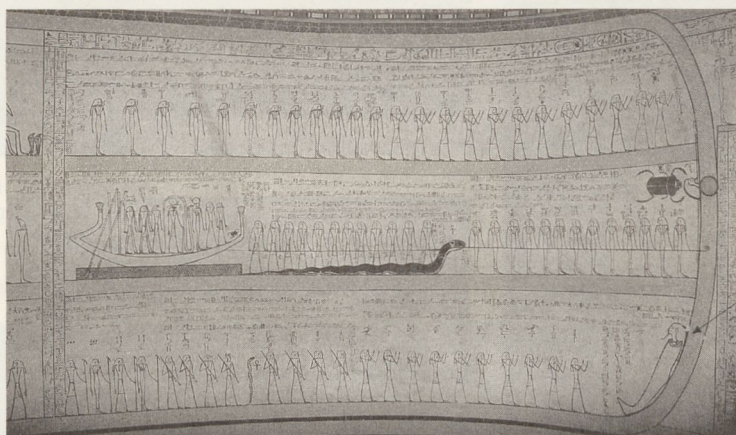
Abb.22 a: Ausschnitt der 6. Stunde (oben) und Bild des „Doppel-Ba“ im Grab der Nefertari (unten)

Abb.22 b: Ausschnitt der 7. Stunde des Amduat (Version Thutmosis' III.) mit dem Kampf gegen Apophis

als Bild des „Chepri-Leichnams“ wiedergegeben, der in einer vielköpfigen Schlange verborgen ist, die sich in den Schwanz beißt; anderenorts (s. Abb.22 a), in der sog. Sonnenlitanei ist die Vereinigungsform, der „Doppelba“, als eine osirisförmige Gestalt mit dem Widderkopf der Sonnengott-Metamorphose wiedergegeben, „Dies ist Re, wenn er in Osiris ruht, Osiris, wenn er in Re ruht“, so heißt es dort.

Diese Vereinigung nun ist das große Mysterium der Weltdynamik. Indem Re in der Tiefe der Nacht in den Leib des Osiris eingeht, kommt die Bewegung des Gottes zur Ruhe; die Welt steht für eine Sekunde still, um aus dieser mitternächtlichen Stille mit erneuerter Energie in Gang zu kommen.

Gegenstand der folgenden, der 7. Stunde (Abb. 22 b), ist die grundsätzliche Abwehr der weltgefährdenden Chaos-Mächte, der kosmischen Unordnung und der Kräfte des Bösen – symbolisch gegriffen in der Apophis-Schlange auf ihrer Sandbank, die Personifikation des Nichtseins, das das Sein wieder in sich zurückholen will. Gegen Apophis, das Nichtsein marschieren die Kräfte des Guten auf, und „der gegenweltliche Horus“ führt die Sterne und Nachtstunden zum Angriff.



Osiris,
„Herr des
Lebens“

Abb.23: Die 12. Stunde des Amduat

Die Reise des Gottes endet in der 12. Stunde (Abb. 23), die da heißt „Die geheime Höhle der Gegenwelt, bei der der große Gott geboren wird, daß er hervorgehe aus dem Nun und sich niederlasse am Leibe der Nut“ – die Stunde vor Sonnenaufgang. Alle Götter sind zur hymnischen Lobpreisung versammelt; eine große Schlange symbolisiert noch einmal die gesamte Gegenwelt, durch die der Gott gezogen ist, um „neu geboren zu werden“, und zwar in Gestalt von Chepri, der die Begrenzung der Gegenwelt zur diesseitigen Welt durchbricht und die Sonnenscheibe vor sich herrollt. Zurück bleibt der mumienförmige Osiris, „Herr des Lebens“.

– Zwischenbemerkung: Es mag aufgefallen sein, daß Osiris Bewohner der Duat ist, obwohl er sie verkörpert; das Chepri in der Nachttiefe agiert, obwohl er die Morgengestalt des Sonnengottes ist, der als sein Ba durch die Nacht fährt; daß Ma’at, die Richtigkeitsordnung, dem Sonnenschiff den Weg weist durch eine Welt, deren Struktur sie selbst repräsentiert – ja, daß

im Inneren der Gegenwelt die Gegenwelt selbst noch einmal als Zeitschlange ihren Auftritt hat. Dies aber heißt nichts anderes, als daß die Erkenntnisreflexionen der ägyptischen Metaphysik vom Prinzip der Selbstreferenz bestimmt sind: Elemente einer Menge sind der Menge selbst gleich. Die Reduktion der Komplexität von Welt bedient sich der Rekursion. –

3.3 Gott und die Dynamik der Weltkonstituenten

Soviel dürfte nun, meine ich, klargeworden sein: Des Sonnengottes Reise an das Ende der Nacht ist das gigantische Vehikel der kosmischen Erneuerung. Die Osiris-Welt ist nicht nur die Rückseite der Re-Welt, sondern sie ist das Reservoir, aus dem diese Nacht für Nacht ihre Energie holt; von ihr wird das große kosmische Schwungrad angetrieben, das die Sonne jeden Morgen wieder an den Himmel schleudert, auf daß sie ihr Tagwerk vollbringe. Die personalen Chiffren aber, die die Welt in Bewegung halten, sind die, die auch schon ihre Struktur bestimmt haben.

Der Gott, aus dem die Welt geworden ist, der „uralte“ Gott des Weltanfanges, Atum, ist auch derjenige, der als Altersgestalt des Sonnengottes seine Nachtfahrt einleitet, um am Morgen wieder jung zu sein; der alte Atum ist sozusagen Vater des Kindes Chepri, wie Osiris Vater des Horus war. Was also als Schöpfung ein einmaliger Akt war, wiederholt sich hier als unaufhörliche Analogie, wo dort aus dem Dunkel der Vorwelt die Welt zum „Ersten Mal“ entstand, entsteht hier aus dem Dunkel der Nacht die Welt des neuen Tages als ewige Wiederholung des Ersten Mals. Wo das eine auf „ewige Dauer“ gestellt war, ist es hier die „ewige Wiederkehr“ – wie die beiden Ewigkeitsbegriffe der Ägypter übersetzt werden können.

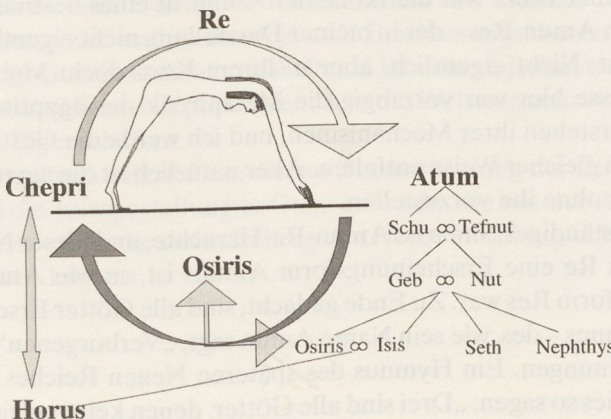


Abb. 24: Schema des Zusammenfalls von Kosmologie und Kosmogonie

Betrachten wir noch einmal mit den Horusstelen (Abb. 9a) jenen Typ von Repräsentation der Allmacht Gottes, bei dem die Rezeption in die christliche Mystik vielleicht nachvollzogen werden konnte, nicht aber, auf Grund welcher Funktion ihm diese Ehre zuteil geworden war.

Der Text, der auf diesen Stelen steht, begann mit der hymnischen Prädikation „Du Alter, der sich verjüngt zu seiner Zeit, Greis, der Kind wird“; das sind natürlich nicht irgendein Greis oder irgendein Kind, sondern der Greis ist Atum, der Gott der Schöpfung und des Uranfangs, und das Kind ist Horus, mit dessen Kindhaftigkeit alles beginnt. Im großen kosmischen Schauspiel des Sonnenlaufes spielt Re im götterweltlichen Maßstab tagtäglich nach, wie er einstmals als Atum Horus aus sich hervorbebracht hat. Es ist der unendliche Kreislauf der Welt: Der sich selbst gleich bleibende Gott vergeht des Abends als uralter Atum und tritt des Morgen als jugendlicher Horus aufs neue in Erscheinung. Indem er dies tut, hat er die Mächte der Unordnung in Bann gehalten und Tod und Vergänglichkeit beispielhaft für unwirksam erklärt. Dies ist es, was die Horusstelen zu Ikonen der Gotteskräfte und der Erlösung macht: in ihnen finden die kosmologischen Energien ihren Ausdruck, und das Heilsversprechen, daß durch diese Energien aus dem Alten und Vergehenden bei Selbstidentität das Neue auferstehen wird.

Und so ihre Entsprechungen vom Typ Bes-Pantheos (Abb. 9b), in denen der Kindgreis Bes mit den Paraphernalien des Horusfalken und der Herrschaft versehen und unter dem die Mächte des Nichtseins von der Welt Schlange eingeschlossen sind, die sich in den Schwanz beißt – jene Figur, die als *Uroboros* noch eine große Zukunft in der spätantiken Magie und Astrologie haben wird.

Bes-Pantheos aber war die Ikone der Allmacht eines bestimmten Gottes, nämlich Amun-Res – der in meiner Darstellung nicht eigentlich vorgekommen ist. Nicht eigentlich, aber in ihrem Kern doch: Mein Darstellungsinteresse hier war vorrangig die Metaphysik der ägyptischen Welt und das Verstehen ihrer Mechanismen, und ich werde die Gestalt Amun-Res nicht in gleicher Weise entfalten. Aber natürlich ist die ägyptische Religion nicht ohne ihn vorzustellen.

Sein vollständiger Name ist Amun-Re-Harachte, und dieser Name zeigt bereits, das Re eine Erscheinungsform Amuns ist, so wie Atum die Erscheinungsform Res war. Zu Ende gedacht, sind alle Götter Erscheinungsformen Amuns – des, wie sein Name Amun sagt, „Verborgenen“ hinter allen Erscheinungen. Ein Hymnus des späteren Neuen Reiches (Leiden I 350) wird dies so sagen: „Drei sind alle Götter, denen keiner gleichkommt; der sich verbirgt als Amun, er ist Re im Angesicht, sein Leib ist Ptah“. In ihm, dem Einen hinter den vielen Göttern, dessen Verborgenheit bereits



Abb.25 links: Amun und König Haremhab
(Ende 14. Jh. v. Chr.); rechts: Amun-Re-Harachte,
Votivfigur aus Bronze

Erscheinung und der als Re, die Sonne, sichtbar und als Ptah, die feste Welt, spürbar ist, wird eine Einheit der Differenz thematisiert, die in eben dieser Thematisierung die Differenz aufhebt, weil die Einheit der Selbstidentität hinter dem Wandel zu thematisieren den Wandel zum Schein macht. Kosmogonie und Kosmologie als Erscheinungsformen Gottes zu setzen, bringt Gott in Distanz zur Welt und läßt ihn zu jenem transmundanen und transzendenten Gott werden, dem die Welt nurmehr Attribut ist – eine seiner Eigenschaften.

Die systematische Reflexion, die zur Thematisierung der Einheit führt, wird durch die Infragestellung in Gang gebracht, die mit der Amarnazeit verbunden ist – über die sie im Beitrag von Heike Sternberg-el Hotabi hier Näheres lesen können.

4. Das große Rollenspiel

4.1 *Der Ort der menschlichen Gesellschaft*

Ich komme zum Ende, ohne ein Ende erreicht zu haben. Die ägyptische Religion hat eine lange Geschichte, in der genügend Notwendigkeiten entstanden sind, das Denken über die Welt ihren Wandlungen durch Reflexion anzupassen. Was ich dargestellt habe, ist nicht unbedingt die Zusammenfassung des Denkens einer ihrer Phasen gewesen, sondern eher die Systematisierung ihrer Denkprinzipien. Und mein Darstellungsinteresse hier war auf die Konstruktionen religiösen Denkens gerichtet, die der Komplexitätsreduktion, dem Verstehen der Welt, ihrem Woher und Wohin galten, nicht so sehr dem, welche Funktionen Religion für die Gesellschaft hat und worin ihre Leistung bestand. Oder anders: Religiöse Legitimierungsbewegungen und Frömmigkeitsverhalten, politische Herrschaft, Gesellschaft und Liturgie sind nicht in meinen Blick genommen worden – all die vielfältigen und vielschichtigen Erscheinungsformen, die man im allgemeinen mit der ägyptischen Religion verbindet, weder Kunst noch Könige, weder Pyramiden noch Mumien. Ich habe sie nicht in den Blick genommen, was ich aber getan habe, ist, ihre Anschlußstellen anzugeben:

Gesellschaftsorganisation, Staat einerseits und Kultorganisation andererseits sind zwar sich ausdifferenzierende Teilsysteme, aber an einem Ort eingehängt, und dieser Ort ist die Sphäre des Horus: Herrschaft ist ein Attribut der männlichen Weltkonstituenten gewesen, in Horus, der Sphäre des Hier und Heute, findet sie ihre letzte und für die Lebenswelt der Menschen relevante Gestalt. Aber der Gott herrscht nicht direkt: Sein Stellvertreter in der Menschenwelt ist die politische Organisation, das Königtum, und stellvertretend für die Institution agiert der personale König.

Er ist der Repräsentant des Gottes Horus auf Erden und gleichzeitig vor den Göttern der Repräsentant der menschlichen Gesellschaft, für die er steht – wohlgemerkt: der menschlichen, nicht der ägyptischen Gesellschaft. Mit ihm agieren sie, und mit ihm handeln sie die Geschicke der Welt aus.

In ihm ist die menschliche Gesellschaft als zivilisierende und zivilisatorische Macht Partner der Götter in der Aufrechterhaltung der Ordnung in der Welt: Pharao ist in ihrem Auftrag Herrscher der Welt – und zwar im Sinne eines universalistischen Weltbegriffs –, und wer sich dieser Herrschaft widersetzt, ist ein Aufrührer, der niedergekämpft werden muß, und seien es die Hethiter.

Das staatliche Handeln Gott darzubringen, ist aber – so seltsam es sich zunächst anhören mag – auch ein Akt der Demut, ein Zeichen der Abhän-

gigkeit, und wenn es sich noch so triumphal gebärdet; auch Pracht ist eine Form der Verehrung (Abb.26).

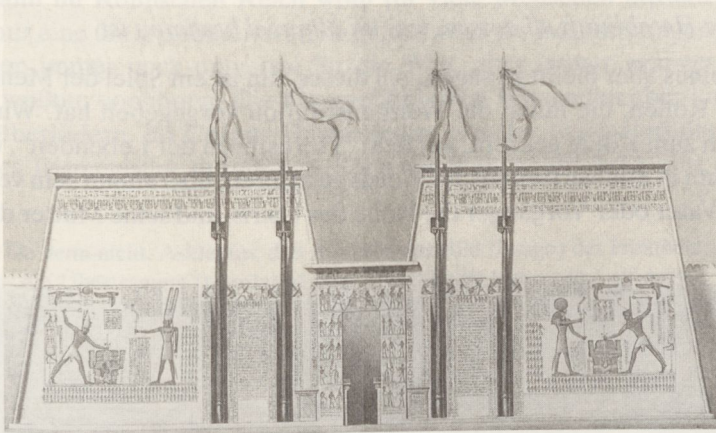


Abb.26: Rekonstruktion der Front des Tempels Ramses' III. von Medinet Habu mit den Ikonen des Sieges über die „Auführer“

Der König ist ebenso oberster Priester dieser Religion, und als solcher repräsentiert er die menschlichen Gesellschaft auch in ihrer Hinwendung zu Gott (Abb.27), als gottdienende und gottverehrende – als Vertreter jenes „lobpreisenden Horus“, der in der Nachtarke des Sonnengottes seinen Platz hatte. Wie der Staat vor Gott im König seine eigene agierende Chiffre findet, so auch die Kultorganisation; und in beiden Institutionen handeln alle Mitglieder der Gesellschaft in Stellvertretung des Königs.

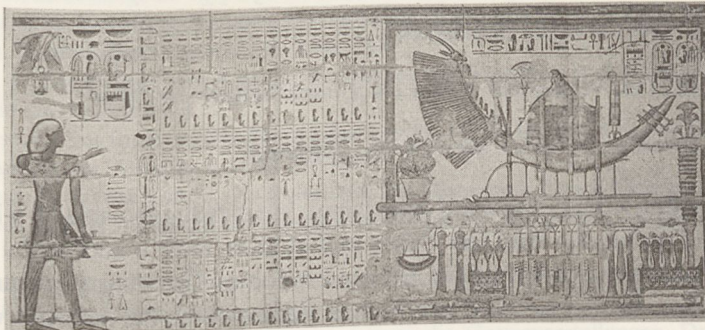


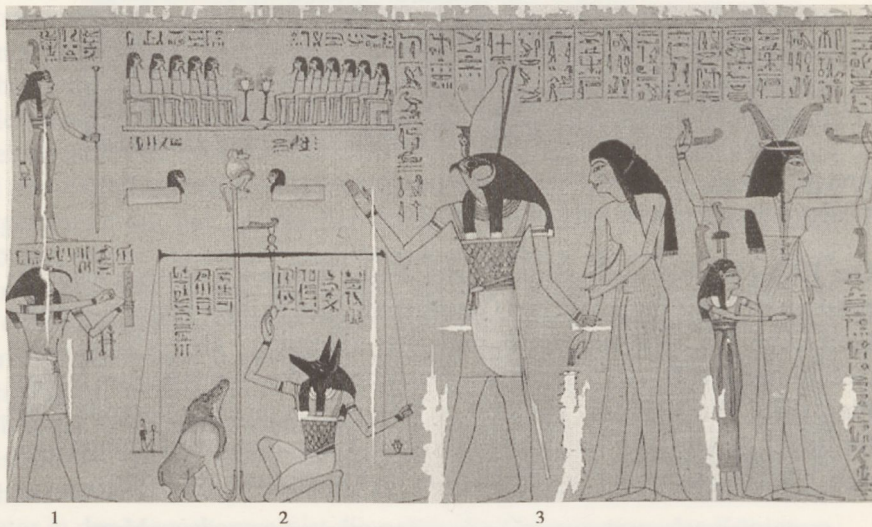
Abb.27: König Ramses III. in Anbetung vor der Barke des Gottes Sokar (Medinet Habu)

Aber wohlgermerkt: was ich hier sage, gilt der Legitimationsstruktur des Systems – natürlich ist realweltlich wie in allen Organisationen selbständiges Handeln vorgesehen und unvermeidlich, und des Königs Stellvertre-

tung der betenden Menschen vor Gott behindert das betende Individuum nicht.

4.2 Die Herabkunft all dessen, was im Himmel bestimmt ist

Noch eines aber bleibt zu sagen: All dieses Tun ist ein Spiel der Menschen in den Rollen, die ihnen die Weltkonstitution vorgegeben hat. Wird ein Mensch zum König gekrönt, auf dem „Horus thron der Lebenden“, wie es heißt, um in Stellvertretung des Horus zu agieren, übernimmt sein verstorbener Vater oder Vorgänger die Rolle des Osiris, und seine Mutter die der Isis.



- 1 Thot, darüber Ma'at, die „Richtigkeit“
- 2 Anubis
- 3 Horus führt die Verstorbene, Anhai, als „Gerechtfertigte“ vor Osiris

Abb.28: Jenseitsgerichtsszene aus dem sog. „Totenbuch“

Und wie der König, so seine Untertanen: jedes Neugeborene ist wie Horus, alle Sterbenden sind wie Osiris und kehren, nach einem sozial angepaßten und gottwohlgefälligen Leben, im Tod in Osiris' Sphäre zurück – der Sphäre, aus der sie einst gekommen waren, durch Isis geboren, und in der sie nun für immer bleiben werden. Ihre Existenz aber war nur Schein, ein Rollenspiel in einem Schauspiel, dessen Drehbuch in der Götterwelt ein für alle mal festgelegt war.

Die Zeit hat die historischen Parameter verändert: Als nicht alles mehr, was in den Wahrnehmungshorizont Ägyptens trat, zum Herrschaftsgebiet

des Königs gemacht werden konnte und endlich gar der römische Kaiser Pharaos war, als die ägyptische Religion in der hellenistischen Oikumene und dann im Römischen Reich wohl für viele Menschen attraktiv aber doch nur eine unter anderen war, da galten zwar die Bestimmungen dieser Religion immer noch universal für die Welt, aber immer weniger Menschen wußten von ihnen. Die übriggebliebenen Wissenden aber konnten noch überliefern, im Corpus Hermeticum, was der dreimalgrößte Thot, Hermes Trismegistos, zu Imhotep, Sohn des Ptah, heißt: Asklepius, gesagt hat:

„Weißt Du denn nicht, Asklepius, daß Ägypten das Bild (imago) des Himmels ist, oder, genauer, die Übertragung (translatio) oder Herabkunft (descensio) all dessen, was im Himmel bestimmt und ausgeführt worden ist? Oder, um es noch wahrhaftiger zu sagen: Unser Land ist der Tempel der ganzen Welt“³².

Literaturverzeichnis

- ALLEN, J.P., Genesis in Egypt. The Philosophy of Ancient Egyptian Creation Accounts, Yale Egyptological Studies 2, New Haven Conn. 1988
- ASSMANN, J., Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten, München 1990
- ASSMANN, J., Ägypten. Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur, Urban-Taschenbücher 366, Mainz 1984
- ASSMANN, J., Liturgische Lieder an den Sonnengott. Untersuchungen zur altägyptischen Hymnik I, Münchner Ägyptologische Studien 19, Berlin 1969
- BICKEL, S., La cosmogonie égyptienne avant le Nouvel Empire, OBO 134, Fribourg 1994
- CLAUSBERG, K., Kosmische Visionen. Mystische Weltbilder von Hildegard von Bingen bis heute, DuMont-Taschenbücher 98, Köln 1980
- ERMAN, A., Die Religion der Ägypter. Ihr Werden und Vergehen in vier Jahrtausenden, ³Berlin und Leipzig 1934
- HORNUNG, E., Das Buch von den Pforten des Jenseits. Teil II: Übersetzung und Kommentar, Aegyptiaca Helvetica 8, Genf 1980/1984
- HORNUNG, E., Tal der Könige. Die Ruhestätte der Pharaonen, Zürich-München 1982
- HORNUNG, E., Das Totenbuch der Ägypter, Bibliothek der Alten Welt, Zürich-München 1979
- HORNUNG, E., Ägyptische Unterweltsbücher. Eingeleitet, übersetzt und erläutert von Erik Hornung, Zürich-München 1972
- HORNUNG, E., Der Eine und die Vielen. Ägyptische Gottesvorstellungen, Darmstadt 1971

³² Asclepius 24, Corpus Hermeticum (ed. A.D. Nock/A.J. Festugière) II, Paris 1960, 326.

- HORNUNG, E., Das Amduat. Die Schrift des verborgenen Raumes. Herausgegeben nach Texten aus den Gräbern des Neuen Reiches, Teil I: Text; Teil II: Übersetzung und Kommentar, Ägyptologische Abhandlungen 7, Wiesbaden 1963
- JUNGE, F., Isis und die ägyptischen Mysterien, in: Westendorf, W., Aspekte der spätägyptischen Religion, Göttinger Orientforschungen IV Bd. 9, Wiesbaden 1979, 93–115
- Leitz, C., Studien zur ägyptischen Astronomie, Ägyptologische Abhandlungen 49, Wiesbaden 1989
- LÉVI-STRAUSS, C., Das Ende des Totemismus, edition suhrkamp 128, Frankfurt am Main 1981 (französische Originalausgabe 1962)
- LUHMANN, N., Funktion der Religion, suhrkamp taschenbuch wissenschaft 407, Frankfurt am Main 1982
- RÖSSLER-KÖHLER, U., Kapitel 17 des ägyptischen Totenbuches. Untersuchungen zur Textgeschichte und Funktion eines Textes der altägyptischen Totenliteratur, Göttinger Orientforschungen IV, Bd. 10, Wiesbaden 1979
- SCHÄFER, H., Ägyptische und heutige Kunst. Und, Weltgebäude der alten Ägypter: zwei Aufsätze, Berlin-Leipzig 1928
- SMELIK, K. A. D./HEMELRIJK, E. A., „Who knows not what monsters demented Egypt worships?“ Opinions on Egyptian animal worship in Antiquity as part of the ancient conception of Egypt, in: TEMPORINI, H./ HAASE, W. (Hrsg.), Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung, Band II 17.4, Berlin-New York 1984, 1852–2000
- STERNBERG-EL HOTABI, H., Untersuchungen zur Überlieferungsgeschichte der Horusstellen. Ein Beitrag zur Religionsgeschichte Ägyptens im 1. Jahrtausend v. Chr. Teil I: Textband. Teil II: Materialsammlung, Ägyptologische Abhandlungen 62, Wiesbaden 1999

Abbildungsverzeichnis

- Abb. 1: Apisstier Liebieghaus Frankfurt (Erich Winter, Der Apiskult im Alten Ägypten, Mainz 1978, Abb. 6)
- Abb. 2: Ostrakon (Emma Brunner-Traut, Die Altägyptischen Scherbenbilder, Wiesbaden 1956, Tafel XXIX)
- Abb. 3a: Thoeris, Kairo CG 39145 (Katalog Nofret – Die Schöne, Kairo 1984, Abb. 10)
- Abb. 3b: Thoeris und Meretseger, Museo Egizio Turin, Cat. 1606 (Regine Schulz/Mathias Seidel [Hrsg.], Ägypten. Die Welt der Pharaonen. Köln 1997, S. 441 Abb. 36)
- Abb. 4: Grab der Nefertari (Heike C. Schmidt/Joachim Willeitner, Nefertari, Mainz 1994, Abb. 194 S. 134)
- Abb. 5: Grab der Nefertari (Heike C. Schmidt/Joachim Willeitner, Nefertari, Mainz 1994, Abb. 190 S. 132)
- Abb. 6a: Ptah (Dia Seminar für Ägyptologie und Koptologie der Georg-August-Universität, Göttingen)
- Abb. 6b: Osiris (Maria Mogensen, La Glyptothèque Ny Carlsberg, Collection Égyptienne, Kopenhagen, 1930, Tf. 24 A 100).

- Abb. 7a: Isis mit dem Horuskind, Roemer-Pelizaeus-Museum Hildesheim, Inv. Nr. 1201 (A. Eggebrecht [Hrsg.], *Suche nach Unsterblichkeit. Totenkult und Jenseitsglaube im Alten Ägypten*, Mainz 19990, S. 89, Katalognr. T 32)
- Abb. 7b: Isis mit dem Horuskind, Badisches Landesmuseum Karlsruhe H 1023 (unveröffentlicht; Dia Seminar für Ägyptologie und Koptologie der Georg-August-Universität, Göttingen)
- Abb. 7c: Isis mit dem Horuskind (Dia Seminar für Ägyptologie und Koptologie der Georg-August-Universität, Göttingen)
- Abb. 7d: Isis mit dem Horuskind, Staatliche Sammlung ägyptischer Kunst München, ÄS 4201 (Wolfhart Westendorf, *Das Alte Ägypten*, Baden-Baden 1968, S. 233)
- Abb. 8: S. Haupttext Anm. 13.
- Abb. 9a: Horusstele, CG Nr. 9401 (G. Daressy, *Textes et dessins magiques*, Catalogue Général, Kairo 1903, Pl. 1)
- Abb. 9b: Kestner Museum Hannover, Inv. Nr. 1935.200.688 (Irmgard Woldering, *Ausgewählte Werke der Ägyptischen Sammlung*, Hannover 1958, Abb. 84)
- Abb. 10: Serge Sauneron, *Le papyrus magique illustré de Brooklyn*, Wilbour Monographs III, New York 1970, Tf. IV
- Abb. 11: Skizze des Autors
- Abb. 12: Nach Schäfer, Weltgebäude der Ägypter (s. Literaturverzeichnis), Abb. 29
- Abb. 13: Relief aus der Kulkammer des Amenophis, 19. Dyn.; Berlin, Stiftung Preussischer Kulturbesitz, Ägyptisches Museum 2/63–3/63, I/64–2/64 (Regine Schulz/Matthias Seidel [Hrsg.], *Ägypten. Die Welt der Pharaonen*. Köln 1997, S. 439 Abb. 32)
- Abb. 14: Strichzeichnung Autor.
- Abb. 15: Skizze des Autors
- Abb. 16: Nach Schäfer, Weltgebäude der Ägypter (s. Literaturverzeichnis), Abb. 29
- Abb. 17: Skizze des Autors
- Abb. 18: Nach Schäfer, Weltgebäude der Ägypter (s. Literaturverzeichnis), Abb. 31
- Abb. 19: Skizze des Autors
- Abb. 20: Grab Thutmosis' III., 7. Stunde Amduat (Dia Seminar für Ägyptologie und Koptologie der Georg-August-Universität, Göttingen)
- Abb. 21a: Grab Thutmosis' III., 5. Stunde Amduat (Dia Seminar für Ägyptologie und Koptologie der Georg-August-Universität, Göttingen)
- Abb. 21b: Grab Thutmosis' III., 6. Stunde Amduat (Dia Seminar für Ägyptologie und Koptologie der Georg-August-Universität; Göttingen)
- Abb. 22a: Grab Thutmosis' III., Grab der Nefertari (Heike C. Schmidt/Joachim Willeitner, *Nefertari*, Mainz 1994, Abb. 203)
- Abb. 22a: Grab Thutmosis' III., 6. Stunde Amduat (Dia Seminar für Ägyptologie und Koptologie der Georg-August-Universität)
- Abb. 22b: Grab Thutmosis' III., 7. Stunde Amduat (Dia Seminar für Ägyptologie und Koptologie der Georg-August-Universität)
- Abb. 23: Grab Thutmosis' III., 12. Stunde Amduat (Dia Seminar für Ägyptologie und Koptologie der Georg-August-Universität)
- Abb. 24: Skizze des Autors
- Abb. 25a: Amun und König Haremhab (Mohamed El-Saghir, *Das Statuenversteck im Luxortempel*, in: *Antike Welt*, 1991, Abb. 141)
- Abb. 25b: Votivstatuette Amuns (Dia Seminar für Ägyptologie und Koptologie der Georg-August-Universität, Göttingen)

Abb. 26: Uvo Hölscher, Medinet Habu I, General Plans and Views, OIP 21, Chicago 1934, Pl. 23

Abb. 27: Harold H. Nelson, Medinet Habu IV, Festival Scenes of Ramses III, OIP 51, Chicago 1940, Pl. 196

Abb. 28: Totenbuch der Anhai (W. Budge, Facsimilies of the Papyri of Hunefer, Anhai, London 1899, Pl. 4).